

Exegetische Schriften

über den

Brief Pauli an die Galater.

Neuen Testaments.

L. V. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dem handschriftlichen Nachlasse

Dr. Ludwig Fr. Otto Baumgarten-Crusius.

herausgegeben

Ernst Julius Kimmel

Privatdocent der Theol.

Zweiten Bandes zweiter Theil.

Leipzig

Druck und Verlag von Friedrich Neumann

1845

Exegetische Schriften

z u m

Neuen Testament.

V o n

Dr. Ludw. Fr. Otto Baumgarten-Crusius.

Zweiten Bandes zweiter Theil.

J e n a ,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1845.

Commentar
über den
Brief Pauli an die Galater.

Von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Vorwort

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse

und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

von

Ernst Julius Kimmel

Privatdocent. der Theol.

J e n a,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1845.

Ergebene Schriften

über den

Brief Pauli an die Galater.

Neuen Testament.

L. E. O. Baumgarten-Crusius.

Ans dessen handschriftlichen Nachlass

und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

Ernst Julius Kinnig

Privatdozent der Theol.

Leipzig

Verlag von F. V. Vieweg & Sohn

1885

V o r w o r t.

Die Erklärung des Galaterbriefes pflegte von Baumgarten-Crusius nach hiesiger Observanz und wegen der Verwandtschaft beider Briefe mit dem an die Römer verbunden zu werden. Daher gehört auch was hier geboten wird derselben Zeit an, in welcher der Verewigte die Ergebnisse seiner Forschung über den Römerbrief niederschrieb. Zwar stammen die ersten Bogen dieser Ausarbeitung über den Galaterbrief aus einer früheren Zeit, höchstens aber aus dem Sommersemester 1840, in welchem er das vor-

letzte Mal in seinem exegetischen Cursus über dieses Pensum gelesen hatte. Denn dass nur zweimal diese ersten Aufzeichnungen benutzt worden waren, sah man nicht nur aus der ganzen Art und Weise, wie für die späteren Vorträge Verbesserungen und Nachträge angebracht waren, sondern auch aus der Uebereinstimmung eines in jener Zeit nachgeschriebenen Heftes, und aus den literarischen Citaten, die genau bis dorthin reichten. Bewundernswürdig bleibt in der That der unermüdliche Fleiss des hochbegabten Mannes, dass er so wenig sich selbst genügte, und — was bei dem Reichthum seines Gedächtnisses ihm wohl zugestanden hätte — sich so wenig auf sich selbst verliess, dass er vielmehr sofort jede neue Forschung, wenn sie auch dem theologischen Gebiet scheinbar fern lag (S. 91), an der betreffenden Stelle seiner Niederschrift einfügte und der Beurtheilung unterwarf, und fast für jede Vorlesung die Mühe einer neuen Ausarbeitung sich nicht verdriessen liess. Denn gar bald hatte er auch hier, in der Erklärung

des Galaterbriefes, das ältere Heft bei Seite gelegt und durchaus von Neuem gearbeitet. Offenbar war es ihm zu peinlich gewesen, dem Früheren verbes-
sernd nachzuhelfen, und, was er öfters gethan hatte, mit Hülfe eingelegter Blättchen Aenderungen oder neue Auffassungen anzubringen. — Uebrigens ist bei der Herausgabe ganz nach denselben Grundsätzen wie bei der des Commentar's über den Römerbrief verfahren worden; und der Unterzeichnete erlaubt sich blos noch mit den Worten Carl August Donat's in der Vorrede zu den *praelectiones Mori in Jacobi et Petri epistolas* schliessen zu dürfen, der, nachdem er den Vorzug einer für die Oeffentlichkeit bestimmten Erklärung vor der nur für einen engeren Kreis von Zuhörern berechneten im gewissen Sinne zugestanden hat, hinzufügt: *enimvero haec, si vel maxime sunt verissima tum, quum ad rem ipsam attendimus, minus tamen veritati congruunt, quando ad interpretem sive quod idem est ad dotes interpretandi eximias, quibus ille*

*praestat, ad metam, quam sibi posuit, peculiarem
et ad methodum animum advertimus praeclaram,
quam sibi semper servandam praescripsit.*

Jena, d. 10. Febr. 1845.

Kimmel.

Einleitung.

Der Brief an die Galater ist dem Römerbriefe ganz verwandt in Sinn und Inhalt — er spricht die Grundsätze des Apostels nur mehr negativ, polemisch und mehr in der Anwendung, im Concreten, aber nur an die Juden christen aus, in Beziehung auf deren Anmassung.

Mynster *Einleitung in den Brief an die Galater*, in dessen *klein. theol. Schriften* S. 45 ff. [Schott *isagoge histor.-critica in ep. P. ad Gal.* Jen. 1829.] Weniger können uns hier beschäftigen: G. Wernsdorf *de republica Galatarum*. Nürnberg 1743. G. Hermes *spec. rerum Galaticarum*. Berl. 1822. [Schulze *de Galatis*. Frankf. 1757.]

Volk und Gemeine.

Galatien, asiatisches, auch griechisches Gallien, insofern Galater der griechische Name für Celten war, *Γαλατία Ἑλληνῶν*, Gallograecia (Strabo l. 4. p. 139. l. 12. p. 390. 394. ed. Casaubon. Plin. *Hist. Nat.* 5, 32. 42. Ammian. Marcellin. l. 22. [p. 219. ed. Vales.] u. l. 26. p. 324.) hiess die von Pontus, Kappadocien, Phrygien, Paphlagonien und Bithynien umschlossene Provinz von Vorderasien. Eine gallisch-germanische schon im sechsten Jahrhundert vor Christus ausgewanderte Volksmasse war im dritten Jahrhundert [240] vor Chr. aus Thracien nach Bithynien

übergesetzt, dann weiter in das Land hinabgezogen, das ihr zu Wohnsitzen eingeräumt wurde und wo sie sich mit den ursprünglichen Bewohnern vermischte. Besiegt von Manlius (189 v. Chr.) stand das Volk unter Römischer Oberherrschaft, doch bis auf Augustus (26 v. Chr.) unter eignen Tetrarchen. Noch zu Hieronymus Zeit bestand unter den Galatern neben der griechischen Sprache ihre Muttersprache, welche er der der Trevirer, also einem germanischen Dialekte, sehr ähnlich erklärt. [*Prooem. in secund. libr. comm. ad Galatas*. Opp. Francof. Tom. 9. S. 139: *Unum est, quod inferimus, Galatas excepto sermone Graeco, quo omnis Oriens loquitur, propriam linguam eandem paene habere, quam Treviros*; daher die Vermuthung in der *Vita Hieron.* Tom. 10. S. 4, Hieronymus habe eine Zeitlang dort gelebt.] Auch der Name des Königs Dejotarus, für welchen Cicero die bekannte Rede hielt, hat einen deutschen Klang. [Hofsprache natürlich war das Griechische: Cicero *pro Dejot.* c. 9.] Es liegt also diese apostolische Christengemeine national uns Deutschen am Nächsten. — Die von Paulus und Mynster [S. 58 ff.] verfochtene Meinung, dass der Name Galatien eine weitere Bedeutung noch gehabt, auch Lykaonien oder einen Theil davon bisweilen bezeichnet habe, ist zwar begründet, indem unter dem letzten Tetrarchen Amyntas, den Augustus bestätigt hatte, Galatien mehr umfasste [Pisidien, Lykaonien, Cilicien, Isaurien; vgl. Strabo 12. S. 392. Dio Cassius 49, 32.], und der ältere Plinius [*Hist. Natur.* 5, 27 u. 32] Galatien in einem weiteren Sinne nennt. Aber die Anwendung hiervon auf die chronologische Stellung des Briefes ist unsicher und jener Sprachgebrauch findet überhaupt im neuen Testamente nicht Statt. Das galatische Volk — und dieses wohl nach dem altgallischen Charakter, wie ihn Cäsar beschreibt — galt als unruhig, veränderungslustig. Hieronymus findet diese Züge auch

in dem Zustande, in welchem unser Brief die Leser darstellt: 1, 6. 3, 1. 4, 12 ff. Auch einer der neuesten Ausleger, Sardinoux, aus der französisch-reformirten Kirche, findet ihn darin, und benutzt die Gelegenheit, seine Landsleute als Stammesverwandte mit diesen Galatern zu bezeichnen. Indessen war der Zustand, in welchem Paulus die Gemeinde darstellt, nicht von Innen herausgewachsen, sondern durch jüdische Verführer, also von Aussen hineingekommen. Die galatischen Gemeinen (so im Plural hier 1, 2 — auch 1 Kor. 16, 1: αἱ ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας) waren durch Paulus selbst gestiftet worden (4, 13. 19), unter den seinen auch 1 Kor. 1. c. und 2 Tim. 4, 11 erwähnt. Ausserdem werden die Christen in Galatien noch in der Aufschrift des ersten Briefes Petri erwähnt. Es findet sich nirgends im Briefe eine deutliche Angabe dafür, welche Classe, Juden oder Heiden, materiell überwiegend gewesen sei. Nur geistig überwiegend waren dem Briefe zufolge die Juden, vielleicht auch schon dadurch, dass (nach der Apostelgeschichte in diesen Heidengemeinen überall) die Mehrzahl der eingetretenen Heiden schon Proselyten zum Judenthum gewesen waren. Uebrigens zeigt sich die Verbreitung des Judenthums in Galatien auch darin, dass ein Beschluss des Augustus zu Gunsten der asiatischen Juden in Ankyra, dem Hauptorte von Galatien, aufbewahrt werden sollte, Jos. Ant. Jud. 16, 6, 2 [καὶ τοῦτο τὸ διάταγμα κελεύω ἀνατεθῆναι ἐν ἐπισημοτάτῳ τόπῳ γενηθέντι μοι ὑπὸ τοῦ κοινοῦ τῆς Ἀσίας ἐν Ἀγκύρῃ]. Es sind aber besonders zwei Fragen in Beziehung auf die galatischen Gemeinen besprochen worden: über die Zahl der Reisen des Apostels nach Galatien und über die Zeit der Stiftung dieser Gemeinde. Diese Untersuchungen sind in Beziehung auf einzelne Stellen unseres Briefes von Wichtigkeit, wesentlich aber für die Bestimmung der Abfassungszeit desselben. Der Apostelgeschichte nach ist Paulus zwei-

mal in Galatien anwesend gewesen: 16, 6 auf seiner zweiten und 18, 23 auf seiner dritten Reise, etwa 4 Jahre nach jener, mit der Bemerkung, beide Male habe er daselbst sein Werk getrieben. Denn die Worte 16, 6: der heilige Geist habe ihnen nicht verstatet zu predigen, beziehen sich nicht auf Phrygien und Galatien, wohin sie kamen, sondern auf das Syrien nähere Vorderasien, wie es ja auch dort heisst: *κωλυθέντες — λαλῆσαι ἐν τῇ Ἀσίᾳ* d. h. im proconsularischen Asien [so auch de Wette zu j. St.]; und ebendeswegen, weil sie dort d. i. an der Küste hin, nicht predigen sollten, zogen sie tiefer herein in das Land. Aber Einige nehmen an, dass Paulus vor jenen zwei Malen schon einmal in Galatien gewesen sei, nämlich auf seiner ersten Missionsreise (AG. 13 f.) mit Barnabas, und dass selbst unser Brief vor jenen zwei Reisen geschrieben sei. Der Grund dieser Annahme lag darin, dass man im Briefe die Rücksicht auf die apostolischen Beschlüsse über das Verhältniss zwischen Juden- und Heidenchristen (AG. 15, 23) vermisste. Man schloss also, er müsse vor der Fassung derselben geschrieben sein. Weiter fand man dann in der Apostelgeschichte selbst Spuren jener früheren Reise: 1) Kap. 14, 6; hier sollte die Umgegend von Lystra und Derbe in Lykaonien Galatien bedeuten können, vornehmlich da dieses, wie gesagt, bisweilen auch zu Lykaonien gerechnet worden sei. Jedoch *ἡ περίχωρος* ist dort entschieden nur die nächste Umgegend jener Städte. 2) Kap. 15, 36 vor der zweiten Missionsreise: *ἐπιστρέψαντες ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς κατὰ πᾶσαν πόλιν*; aber dieses bezieht sich nur auf das Nächste, was sie bereisen wollten, Lykaonien. 3) Kap. 16, 5, wo es unmittelbar vor der Reise nach Galatien heisst: *αἱ ἐκκλησίαι ἐστερεοῦντο τῇ πίστει*; aber es sind darunter die eben erwähnten, nicht die darauf folgenden gemeint. Endlich bezog man sich für diese vermeintliche erste Reise nach Galatien auch auf Gal. 2,

16, wo Barnabas als den Galatern bekannt erwähnt wird, welcher bei der ersten namentlich erwähnten Abwesenheit des Paulus in Galatien AG. 16. nicht mehr bei Paulus war. Aber er erscheint nicht gerade als persönlich bekannt. Jene Meinung, nach welcher also der Galaterbrief der erste und älteste Paulinische sein würde, ist vorgetragen worden von Koppe, Keil von der *Zeitbestimmung des Briefes an die Galater* in Keil's und Tschirner's *Analekten* 1816. 3. 2. 66 ff., wieder abgedruckt in den *Opuscc.* 1821. 351 ff. C. G. Niemeyer *de tempore, quo epist. ad Galat. conscripta sit, accuratius definiendo.* Gotting. 1817. Mel. Ulrich in den *theol. Stud. u. Krit.* IX. 3. 1836. Mynster, Paulus [S. 36 des weiter unten zu nennenden Buches, van Heystius *de Judaeo-Christianismo ejusque vi et efficacia, quam exseruit in rem Christianam saeculo primo.* Lugd. Bat. 1828. p. 86]. Böttger *Beitr. zur Einleit. in die Paul. Brr.* III. 1. [Gegen diesen Rückert: *Wo lag das Galatien, an dessen Gemeinde Paulus geschrieben hat? und wann hat er seinen Brief abgefasst?* in dessen *Magazin für Exegese und Theol. des N. T.* Leipzig. 1838. 1. L.] — Aber wie nach der Apostelgeschichte nur zwei Reisen des Apostels nach Galatien — dieses im engeren Sinne genommen — Statt gefunden haben; so ist es auch an sich unwahrscheinlich, dass Paulus vom Anfange schon so weit in Asien vorgedrungen sei. Jener Hauptgrund aber aus dem Inhalte des Briefes selbst (sofern er die Beschlüsse AG. 15 nicht berücksichtige) hat, wie wir sehen werden, keine Bedeutung.

Zeit der Abfassung.

Unser Brief wird gewöhnlich nach jenen beiden constatirten Reisen gesetzt. Und dieses mit grosser Wahrscheinlichkeit; denn 4, 13 liegt in τὸ πρότερον wohl eine vorangegangene mehrmalige Anwesenheit und der Brief selbst

zeugt von zu geordneten und in Paulus Sinne durchgeführten Verhältnissen der Gemeinde. Gewiss aber ist er nicht so spät geschrieben, wie die alte Kirche (Theodoret, Hieronymus [zu 4, 20]) und die Unterschrift annehmen, neuerlich Schrader [*d. Apostel Paulus* 1. Th. S. 216 ff. u. Köhler über die *Abfassungszeit der epistolischen Schr.* d. N. T. S. 125 ff.], indem sie nach Gal. 6, 17 (τὰ στίγματα τοῦ κυρίου Ἰησ. ἐν τῷ σώματι μου βαστάζω) vermeinten, er sei in Rom verfasst. Die in Rom geschriebenen Briefe haben einen eigenthümlichen Charakter, auch deuten sie bestimmter auf die Verhältnisse daselbst hin. Vielmehr weist das οὕτω ταχέως 1, 6 wohl darauf hin, dass eine besondere, also persönliche Bemühung des Apostels für die Galater kurz vorhergegangen war. Und Alles stellt sich uns in natürlichen Zusammenhang, wenn wir die Abfassung des Briefes in dieselbe Reise des Paulus setzen, welche mit seinem zweiten Aufenthalte in Galatien begonnen hatte, so dass er also etwa in Ephesus, wo sich Paulus 2 Jahre lang aufhielt (AG. 19, 10), geschrieben sei, oder zu Korinth (AG. 20, 2), wo er den Brief an die Römer schrieb [*Commentar zum Br. an d. Römer* S. 9]. Doch hierfür ist nicht etwa die Verwandtschaft des Inhaltes der beiden Briefe zu gebrauchen — diese hatte ihren Grund in der Gesinnung des Apostels. Vielmehr ist die Wahrscheinlichkeit für Ephesus, als wo sich Paulus wohl mehr mit den asiatischen Gemeinen beschäftigen konnte. Für diese Meinung waren schon im Alterthum Oecumenius, Theophylaktus — fast alle Neueren, jene namentlich ausgenommen, welche den Brief in die früheste Zeit setzten. [Richtig auch Neudecker *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das neue Testament* 1840. S. 384, 386 u. 446.] Er fällt also nach der wahrscheinlichsten Zeitrechnung des Paulinischen Lebens in das Jahr 55 oder 56, und ist nach den Thessalonicherbriefen

der älteste; die nächsten nach ihm sind die beiden Korinthierbriefe und der an die Römer. K. F. Stein (in Röhr's *Magazin für christliche Prediger* X. 1. 1837) hat die Meinung durchzuführen gesucht, der Brief sei erst nach dem an die Römer und zwar [im Febr. od. März 59] zu Korinth oder in Macedonien [Philippi oder Thessalonich] geschrieben, weil diese entschiedenen Grundsätze erst spät bei dem Apostel vorgewaltet hätten. Dieses ganz willkürlich — wir können uns den Apostel gar nicht anders als mit diesen Grundsätzen denken. Storr's Hypothese (*de consensu epistolarum P. ad Ebr. et ad Gal.* 1781 in den *Comm. theoll.* II. 394 ff. auch in: *Pauli Br. an die Hebr. erläutert* 1809. Einl.), von Mynster aufgenommen, dass die beiden Briefe an die Galater und Hebräer an dieselbe Gemeinde geschrieben sei, jener an den jüdischen, dieser an den heidnischen Theil derselben, setzt die nicht erweisbare Paul. Abfassung des Briefes an die Hebräer voraus [die jedoch Mynster fallen lässt], und nimmt eine Verwandtschaft der beiden Briefe an, welche doch nur ganz im Allgemeinen Statt hat.

Aechtheit, Stellung, Bestimmung des Briefes.

Der Brief an die Galater gehört zu den von Alters her anerkanntesten Paulinischen Briefen. Auch neuerlich ist über seine Aechtheit keine Frage erhoben worden, abgesehen etwa von Baur's nur gelegentlichen Aeusserungen. Ob Interpolationen sich finden, etwa 3, 20 und 4, 25, davon unten. Schon seit Marcion [*Epiph. haer.* 42, 9. ed. Petav. S. 310], der ihn allen paulinischen Briefen vorsetzte, hat man ihn immer an die Spitze der kleineren Paulinischen Briefe gestellt; seiner Wichtigkeit wegen und um ihn dem verwandten Römerbriefe näher zu setzen.

Es zeigt wohl für den Drang, aus welchem der Brief entstand, dass ihn Paulus ungewohnter Weise eigenhän-

dig schrieb (6, 11). Veranlasst nämlich wurde der Apostel durch eine ihm und seiner Verkündigung feindselige Partei, welche unter den Galatern hervorgetreten war und deren Treiben Paulus schon bei seiner Anwesenheit bemerkt und bestritten zu haben scheint: 1, 9. 5, 3; οἱ ταρασσόντες 1, 6. Es waren gewiss nicht Heidenchristen (Neander [*Geschichte der Pflanzung* Th. 1. S. 284, und Schott] nach 6, 13), sondern wie zuerst zu Antiochia (AG. 15, 1 ff.) starre Juden christen, welche an der Spitze dieser Partei standen — wir wissen nicht, ob zuerst und mehr gegen die Lehre oder gegen die Person des Paulus erregt. — Denn dass sie es auch mit dieser zu thun hatten, sieht man aus der Geflissenheit des Paulus, seinen apostolischen Beruf, vornehmlich neben dem des Petrus, den jene Partei vielleicht vorzog, hervorzuheben Kap. 1, 2. vgl. 1 Kor. 1, 12. 9, 2. Dann hätten wir ein geschichtliches Zeugniß von Wichtigkeit mehr, dass die Differenz zwischen Paulinischen und Petrinischen Christen schon in der apostolischen Zeit bestanden habe. Jene Partei behauptete, sowohl Heiden- als Judenchristen müssten die mosaischen Bräuche unverändert und alle beibehalten und beobachten. Gegen sie stellt Paulus nun die unbedingten Gegensätze auf: das Evangelium sei freie, geistige Anstalt — nur Gesinnung (Glaube) und Geist solle in ihr herrschen. Hier aber fand man es auffallend — und daher, wie gesagt, jene Hypothese von der früheren Abfassung des Briefes und also von einer früheren Anwesenheit Pauli in Galatien — dass er gar keine Rücksicht genommen hat auf die apostolischen Beschlüsse über das Verhältniss zwischen Juden- und Heidenchristen AG. 15, 23—29, während es doch 16, 4 heisse, Paulus habe diese Beschlüsse gepredigt, und 21, 25, die übrigen Apostel hätten dieses verlangt. Aber es fehlt eben nur die ausdrückliche Berufung auf diese Beschlüsse und die Form derselben in unserem Briefe. Denn

1. was die Judenchristen anlangt, so gebietet der Beschluss ihnen keineswegs das Halten der mosaischen Gebote — es haben dort die Apostel hierüber gar keinen Beschluss gefasst. 2. In Hinsicht auf die Heidenchristen giebt unser Brief, wie alle Paulinischen, den Geist jener apostolischen Schlüsse allerdings, und zwar in zwei Gedanken: keine Verpflichtung zum Mosaisch-Jüdischen — nur Enthaltung von der heidnischen Sittenlosigkeit. — Dagegen fehlt in unserem Briefe die Aufforderung, die sich im ersten Korinthierbriefe und in dem an die Römer findet, das Aergerniss für Aengstliche, jüdisch Befangene zu vermeiden. Und jene Gedanken lagen ja gerade im Sinne des apostolischen Beschlusses: nur sich hüten vor Götzenopfermahlen oder solchen Speisen — Ersticktem und Blut — und vor πορνεία (gewöhnliches Wort für heidnische Sittenlosigkeit). Uebrigens bezieht sich 2, 1 wohl geschichtlich auf jene Zusammenkunft der Apostel (AG. 15).

Anlage des Briefes.

Er hat zwar auch, wie der an die Römer, zwei Theile, einen dogmatischen und moralischen, aber dieser hängt mehr als dort mit dem ersten zusammen. Paulus beginnt Kap. 1 und 2 mit persönlichen Erörterungen: „er sei Apostel — und von gleicher Würde, wie die übrigen.“ Dieses wird dann an sich und geschichtlich ausgeführt. Mit Kap. 3 folgt der Lehrinhalt: V. 1 — 14 wird in einer Reihe von Beweisen (fünf) nachgewiesen, dass unter dem Evangelium das Jüdisch-Aeusserliche nichts mehr gelte und helfe: Alles nur die fromme Gesinnung; V. 15 — 29 Gesetzeswerke sind nur eine Zeitlang zur Sittenzucht erforderlich gewesen. Jetzt aber Kap. 4, 1 — 11 sei die Periode der Kindschaft Gottes eingetreten, V. 12 — 31 die der Freiheit. Hierauf 5, 1 — 12 Schlusswarnung vor Irrlehrern und Verführern.

Dann folgt V. 13 — Kap. 6, 10 der moralische Theil, sich an den vorigen durch den Begriff des rechten Gebrauchs der Freiheit anschliessend, dann von der Liebe, als dem Geiste der neuen Zeit, handelnd. Endlich V. 11 — 18 zurückweisend: hierin beruhe das Wesentliche, nicht im Jüdisch - Aeusserlichen. Der Brief ist in weit kürzerer, oft mehr andeutender Sprache geschrieben, als der an die Römer, vielleicht auch darum, weil ihn Paulus selbst niederschrieb. Auch ist er weniger genau als jener angelegt.

Literatur.

Ausser den bei'm Römerbriefe bemerkten Commentatoren verdienen hier folgende Erwähnung: Hieronymus *commentarii in epist. ad Gal.* Opp. ed. Vallarsi Tom. VII. (geschichtlich merkwürdig); Augustinus *epistolae ad Gal. expositionis lib. unus*, in den Opp. Bened. Tom. 3. Antwerp. 1700. Im Mittelalter kam unser Brief weniger zur Bearbeitung, desto mehr im Zeitalter der Reformation. Von Luther haben wir zwei Schriften zu bemerken: *comment. Lips.* 1519. *Viteb.* 1523. Weit vollständiger ist: *comment. in epist. ad Galat. ex praelectt. M. Lutheri collect.* Viteb. 1535. 1538. 1543. [*Lutheri exegetica opera latina curavit Irmischer. Comment. in epist. Pauli ad Galatas.* Tom. 3. Erlang. 1843 f.] Zwingli *opera exegetica* Tigur. 1581. Vor Allen ist Calvin's Bearbeitung von grösster Bedeutung: *comment. in omnes Pauli epistolas.* Voll. 2. Halis Sax. 1831. Bugenhagen *adnotationes in epp. ad Galat., Ephesios, Philippos etc.* Basil. 1527. [Von katholischer Seite: Estii *in omnes Pauli epistolas comm. Recudi curavit Sausen.* Tom. IV. qui complectitur epistoll. ad Galatas, Ephes., Philipp. et ad Coloss. Mainz. 1843.] Baumgarten *Auslegung der Briefe Pauli an die Galater, Epheser, Philipper, Colosser etc.* 1767. Seit der Wiederherstellung der freien Schriftauslegung Semler *paraphrasis epist.*

P. ad Galatas 1779. Koppe *N. T. graece perpet. adnot. illustr.* Vol. VI. edit. 3. cur. Tychsen. Gotting. 1823. Morus *acroases in epp. Paulinas ad Galatas et Ephesios* 1795. Borger *interpretatio epist. ad Galatas*. Lugd. Bat. 1807 (rein philologisch, im älteren holländischen Sinne). Sehr vorzüglich Winer *Pauli ad Galatas epistola, perpetua adnotat. illustr.* Lips. 1829. Flatt *Vorlesungen über den Br. an die Galater und Epheser* herausg. von Kling. Tübingen. 1828. Paulus *Sendschreiben an die Galater und Johann. erster Br. mit einer Abhandl.* Neustadt a. O. 1827. Paulus Schr. im *Comment. zum Römerbr.* erwähnt S. 18. Matthies *Erklärung des Br. Pauli an die Galater*. Greifsw. 1833. Usteri *Commentar über d. Brief Pauli an die Galater*. Zürich. 1833. Vorzüglich zu beachten ist Rückert *Commentar über den Brief Pauli an die Galater*. 1833. Schott *epistolae Pauli ad Thessalonicenses et Galatas textum recognovit et perpetuo commentario illustr.* 1834. Sardinoux *commentaire sur l'épître de l'ap. P. aux Galates*. Valence. 1837. Mit Auszeichnung zu nennen de Wette *kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum N. Test.* 2. Bd. 2. Th. 1841. und Meyer (zum Römerbr. S. 18 genannt) 7. Abtheil. 1841, letzterer besonders in philologischer Beziehung. [Olshausen *bibl. Commentar* 4. Bd. 1840.] Stroth *umschreibende Uebersetzung und Erklärung einiger schweren Stücke des Br. Pauli an die Galater* in Eichhorn's *Repert. für bibl. u. morgenländ. Litt.* Th. IV. 1779. Fritzsche *commentatt. (3) de nonnullis epist. ad Galat. locis*. Rost. 1833 u. 1834 [wieder in den *Opuscul. Fritschiorum*]. In vielen Stellen verfehlt ist Hermann *de Pauli epistolae ad Galatas tribus primis capitibus*. Lips. 1832 [auch abgedruckt in dessen *Opuscul.*]. Gegen ihn Rückert im Anhang zu s. *Comment.* und Schulthess *de Godofr. Hermannii epist. ad Galatas enodatione*. Turici. 1835.

Auslegung.

Kap. 1. Der Segenswunsch, mit welchem der Brief beginnt V. 1 — 5, hat in allen seinen Theilen grosse Bedeutung, eben für den Inhalt des Briefes. Alles in ihm soll theils die Person des Apostels als göttlich berufen, theils die Sache als eine ganz neue darstellen.

V. 1. 'Απ' ἀνθρ. — δι' ἀνθρ.: gewiss stehen die Präpositionen nicht gleichbedeutend, wie Usteri nur einen rhetorischen Präpositionswechsel findet; sie werden ja unterschieden durch οὐκ — οὐδέ. Vielmehr steht ἀπ' ἀνθρ. dem διὰ θεοῦ, δι' ἀνθρ. dem διὰ Ἰησ. Χρ. entgegen. Im Gegensatze steht vielleicht ohne besondere Absicht διὰ bei beiden, θεοῦ und Ἰησ. Χρ., statt ἀπό, eben so ohne Absicht, wie die Sätze umgestellt werden, wiewohl auch nicht nachlässiger Weise (Rückert), gleich als habe er zuerst nur διὰ Ἰησ. Χρ. schreiben wollen. Gewiss hatte der Apostel gleich Anfangs den zweifachen Gegensatz im Sinne. Vielleicht aber hatte er auch (so schon die Väter), was ja immer bei Paulus Statt hat, die Absicht, die Identität (wenn auch nicht die Homousie des Sohnes, Chrysostomus) dessen, was Gott und Christus beim Heilswerke thun, darzustellen. [Noch mehr findet Augustin: die vorzugsweise Wahrhaftigkeit des Paulus, *novissimi apostoli, qui per Jesum Christum, totum jam Deum post resurrectionem ejus, missus est.*] Clericus wollte nach einer Conjectur ἀπό vor θεοῦ einschieben [so auch Artemonius, vgl. Bengel *gnomon* z. d. St.]. — Aber im Gebrauche des Plural und Singular (ἀνθρώποι — ἀνδρός) liegt wohl keine besondere Bedeutung. Paulus, auch Winer

u. A. fanden in jenem eine Hindeutung auf den Apostelverein, in diesem auf Einzelne, wie Petrus, Barnabas. Ἀπό aber ist nicht gleichbedeutend mit ὑπό, sondern (Röm. 13, 1) bedeutet: von Menschen aus, her; διά: durch Menschen berufen, bestimmt. Also bezieht sich das Erste mehr auf die Göttlichkeit der Sache, das Zweite mehr auf den göttlichen Beruf der Person. Dieselbe Idee hat er unten V. 11 und 12 deutlicher ausgesprochen. Die Erklärung von Winer, Schott, de Wette, jenes bezeichne das Unmittelbare, dieses das Mittelbare (*propius, remotius*), würde dem ὑπό — διά angemessen sein. Sonst stehen sogleich Formeln, wie διά θελήματος θεοῦ, κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ u. s. w. Das πατρός neben θεοῦ ist nicht allgemeines Prädikat (de Wette), sondern neben dem Prädikat τοῦ ἐγείρω. zu übersetzen: des Vaters Christi. Dieses Prädikat τοῦ ἐγ. — νεκρ. (Röm. 4, 24 auch von Gott gebraucht) hat hier wohl einen zweifachen Sinn. Theils deutet es auf die Erscheinung Christi des Auferstandenen bei Paulus Bekehrung hin (ὥφθη καὶ μοί 1 Kor. 15, 8), theils ist die Auferstehung Jesu bei den Aposteln, besonders bei Paulus, der Anfang der neuen, geistigen Zeit, also das Ereigniss, welches bei der Apostelsendung vornehmlich erwähnt werden musste. Paulus setzt dieselbe als göttlichen Akt noch insbesondere mit der Geistesmittheilung in Zusammenhang. Marcion [nach Hieronymus] las bloß: διὰ Ἰησ. Χρ. τοῦ ἐγείραντος ἑαυτόν — ohne Gottes Erwähnung; ein Beweis, wie sehr er für die Ehre Christi dachte, aber auch wie unpaulinisch. Die Auferstehung gilt dem Paulus immer als Gottes Werk an Christus.

V. 2. Οἱ σὺν ἐμοὶ ἄδ. stehen auch Phil. 4, 21. Weil hier πάντες hinzugefügt ist, sind wohl die Mitchristen, die eben um ihn waren, nicht bloß Mitlehrer zu verstehen, wiewohl dieses so streng nicht geschieden ist in der apostolischen Zeit. Da jene Formel allein hier so steht, erklärten

passend Usteri und de Wette, der Inhalt solle dadurch an Bedeutung gewinnen. [Bengel: *hic versiculus huic epistolae addit symboli formam.*] Die Galatergemeine erhält kein ehrendes Prädikat, wohl mit Absicht (die Väter — dagegen [Koppe u.] Schott), da ja der Brief sogleich ganz gegen Paulus Art mit Tadel beginnt. Doch (Meyer) auch die Briefe an die Thessalonicher führen sich so kurz ein, also gerade die frühesten, daher die Belobung der Gemeinen wohl dem späteren Briefstil des Apostels angehört.

Die Grussformel V. 3 wird sehr verschieden gelesen. Rec. ist ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου ἡμῶν; so auch Lachmann. Ganz gleich steht ihr, besonders nach Zeugnissen der lateinischen Kirche: θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου. Dieses ist die gewöhnliche Paulinische Formel, so dass ἡμῶν bei πατρὸς steht (Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 3. 2 Kor. 1, 2. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2). Bisweilen ist auch ἡμῶν ausgelassen und daher von Schott für verdächtig erklärt worden. [In der Ausg. des neuen Test. von Baumg. Cr. beibehalten.] Wenn πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρ. gelesen wird, ist immer der Sinn: von Gott, welcher unser Vater ist, und vom Herrn; nicht: welcher unser und des Herrn Vater ist. [Vergl. *Commentar zum Römerbr.* S. 30.] Ueber die dritte Paulinische Formel ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου s. zu Röm. 15, 6, wo Gott und Christus zusammen genannt werden. — Beide also segnen gemeinsam, wie (V. 1) von ihnen gemeinsam alle höhere Bestimmung herkommt.

V. 4. Der Endzweck Christi besteht darin, eine neue Zeit heraufzuführen — dieses ist durch seinen Tod erreicht. Ganz so Tit. 2, 14. Vergl. AG. 2, 40 σώζεσθαι ἀπὸ τῆς γενεᾶς — ταύτης, Kol. 1, 13. 1 Joh. 5, 19. „Der sich hingegen hat unserer Sünden wegen, um uns zu befreien aus der gegenwärtigen bösen Zeit, nach dem Willen unseres Gottes und Vaters.“ Dieses die eigentliche apostolische Idee von

der Erlösung. Διδόναι ἑαυτόν bedeutet gewiss das Leben aufopfern, s. v. a. δίδοναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ Matth. 20, 28. Mark. 10, 45. Dasselbe mehr als Wille des Vaters Röm. 4, 25 παραδοθῆναι [Commentar zu d. St. S. 135]. Παραδίδοναι ἑαυτόν unten 2, 20. Bei Johannes findet sich Beides 3, 16 [theol. Ausl. S. 127] und 6, 51. Also bezeichnet die Formel auf keinen Fall das Aufgeben des himmlischen Lebens. Περί liest die neuere Kritik [Lachmann] statt der rec. ὑπέρ. Jenes steht gewöhnlich in der alttestamentlichen Opferformel 1 Petr. 3, 18. 1 Joh. 4, 10. Hebr. 10, 26. 13, 11, ὑπὲρ τῶν ἁμ. nur 1 Kor. 15, 3. Vergl. διὰ τὰ παραπτώματα Röm. 4, 25. Hier ist indessen die rec. ὑπέρ wohl passender, denn περί hat stets die bestimmte Bedeutung vom Sühnopfer, aber hier war mehr Christi Weihender, reinigender Tod gemeint. „Der eine neue Zeit, Welt mit seinem Tode geschaffen hat,“ dieses nämlich, insofern er eine neue Anstalt stiftete. Ἐξαιρεῖσθαι: retten, so noch AG. 26, 17; sonst nur in äusserlicher Bedeutung AG. 7, 10 und 34. Das von Schott für unächt erklärte ἐνεστ., weil es oft versetzt sei, bedeutet nicht zukünftig, denn in der messianischen Sprache heisst das Böse nie zukünftig (Meyer: *propinquus*); sondern gegenwärtig, wie es Röm. 8, 38 (Commentar zu d. St. S. 256) dem τὰ μέλλοντα entgegengesetzt ist. Der ἐνεστ. αἰών (gesteigert nur durch πονηρός) ist = οὗτος αἰών Röm. 12, 2. 1 Kor. 2, 6, 2 Tim. 4, 10 ὁ νῦν αἰών. Αἰών bedeutet Zeitlauf, Menschheit, Gesinnung. Was Röm. 1 u. 2 ausgeführt wurde, der verdorbene Geist der damaligen Welt, dieses wird hier und in anderen angeführten Stellen vorausgesetzt, theils aus den anerkannten Bezeichnungen der vorchristlichen Welt, theils aus den allgemeinen Lebenserfahrungen jener Zeiten. In keinem Falle ist die Erlösung aus dem Leben gemeint. So Theodoret (προσηγόρευσε — τὴν πρόσκαιρον ταύτην τῶν ἀνθρώπων διαγωγὴν, ἐν ᾗ χώραν ἔχει

τὸ πλημμελεῖν]. Κατὰ τὸ θέλ. u. s. w. kann sowohl zu δόντος als zu ἐξέληται gezogen werden. Θέλημα aber ist nicht bloß günstiger Beschluss, sondern Plan, umfassender Gedanke, also dasselbe in Beziehung auf Christus, was in Beziehung auf Welt und Menschen μυστήριον heisst. Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν — sonst steht die Formel ohne dieses ἡμῶν: Eph. 5, 20. Kol. 3, 17 u. a.; auch in Beziehung auf Christus 1 Kor. 15, 24. Der Name Gottes hat die Bedeutung der Macht, des Vaters die des göttlichen Heilsplans. Dort herrscht also der Begriff der Kraft und Herrlichkeit, hier der des Reichthums vor.

V. 5. Es kann unbestimmt bleiben und ist im apostolischen Geiste ganz gleich, ob die Doxologie auf Gott, das Hauptsubject, oder auf Christus, das nächste Subject, zu beziehen sei. Die letzte Fassung empfiehlt sich indess am Meisten. Zu δόξα ist ἐστὶ oder ἔστω zu suppliren. Αἰῶνες τῶν αἰώνων stehen auch Phil. 4, 20. 1 Tim. 1, 17. 2 Tim. 4, 18 und oft in der Apokalypse [1, 6. 18. 4, 9. 10. 5, 13 u. s. f. Vgl. Vorst *de hebraïsmis N. T.* S. 325]: Zeitreihen der Zeitreihen. Im alten Test. steht nur αἰὼν τῶν αἰώνων Dan. 7, 18 und αἰὼν τοῦ αἰῶνος Ps. 111, 10 (hier nicht im Hebräischen).

Nun geht V. 6 sogleich die Rede in Klage und Tadel über, zuerst bis V. 10 in Bezug auf die Lehre und Sache, welche sie verlassen hätten, sich zu einer anderen wendend. Das starre Judenchristenthum war dem Apostel nicht bloß ein Aeusserliches, Sache der Form; sondern es ging das Wesen, den christlichen Geist an. Durch dasselbe verkümmerte die Idee der freien geistigen Anstalt, die das Gottesreich sein sollte. Vergl. 5, 4. Θαυμάζω mit Ironie: es nimmt mich Wunder, wie Ungewöhnliches bei euch eingetreten. Meyer bemerkt, es stehe auch bei den Griechen so in tadelnder Rede. Ὅτι: wie es möglich gewesen, dass

— Ueber οὕτω ταχέως vergl. die Einleitung. Die Väter und Schott: wie schnell die Einzelnen ohne Mühe der Verführer. Aber er hat es ja im ganzen Briefe mit dem Ganzen der Gemeinde zu thun. Also: „so schnell, da es doch so ganz anders war,“ nämlich nach ihrer Bekehrung, oder da Paulus bei ihnen gewesen war, was auf Eins hinauskommt. Μετατίθεσθαι als Passiv. (Beza, Grotius) oder als Medium: verrückt, entfernt werden, oder: sich entfernen. Vgl. auch 2 Makk. 7, 24: μετατίθεσθαι ἀπὸ τῶν πατρίων νόμων. Und allerdings wohl (so die Meisten) steht das Präsens absichtlich: die Verschlechterung, der Abfall wird als fortwährend beschrieben, geschah nicht mit einem Male. Εὐαγγέλιον wie in εὐαγγελιόν μου Röm. 2, 16. 16, 25: Lehrweise, Lehrform, also mehr objectiv, als sonst gewöhnlich bei Paulus, doch nicht geradezu Lehre. — Diese Abweichung wird, wie Paulus diese jüdische Denkart so wichtig nahm, als eine von Gott selbst dargestellt, der sie gnädig berufen habe. Denn ἐν χάριτι ist gewiss nicht von einer menschlichen Tugend (Liebe, Grotius [*benigne, amanter admodum*], Flatt — ἐν dann wie καλεῖν ἐν εἰρήνῃ 1 Kor. 7, 15, ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ 1 Thess. 4, 7) zu verstehen. Die Erwähnung der Gnade soll nicht bloß das Gefühl der Dankbarkeit anregen, also des würdigen Betragens, sondern auf die Gewährung von Freiheit hindeuten, von welcher sie ja eben abfallen wollten. So steht χάρις dem Gesetze gegenüber auch Joh. 1, 16 f. [*theol. Ausl.* S. 35 f.] Die Lesart schwankt zwischen Χριστοῦ (rec., auch Lachmann und Hahn), oder Ἰησοῦ Χριστοῦ und θεοῦ [Theodoret, Origenes], oder es hat auch dieses Alles gefehlt, wie es denn von Griesbach u. Paulus für verdächtig gehalten worden ist. Wenn θεοῦ gelesen wird, dann ist dieses natürlich Subject zu καλέσαντος: von Gott, der euch gnädig berufen hat; wenn Χριστοῦ oder Ἰησοῦ Χριστοῦ, so ist es die älteste, gewöhnlichste, auch wohl richtigste Auf-

fassung, ἐν χάριτι Χρ. zu verbinden, wie AG. 15, 11, und zu καλέσαντος zu verstehen θεοῦ. So die griechischen Väter [Theophylakt: ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς, τοῦτ' ἔστι, τοῦ πατρὸς ἐν χάριτι Χριστοῦ, τοῦτ' ἔστιν, ὥστε δικαιωθῆναι ὑπὸ Χριστοῦ], Vulg., Luther, Calvin, Grotius [Bengel, Morus, Flatt] Rückert. Denn Gott ist gewöhnlich den Aposteln der Berufende: V. 15. Röm. 8, 30. 9, 24. 1 Thess. 2, 12. 5, 24. [2 Thess. 2, 14.] 1 Tim. 1, 9, Christus nur in der Formel κλητὸς τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ Röm. 1, 6; aber auch da nur scheinbar [s. B. Cr. *Commentar* zu d. St. S. 29]. Am Wenigsten kann Paulus selbst unter καλέσας gedacht werden. So Paulus nach einigen Aeltern [in Wolf's *curis* S. 694]. Aber „Gott hat berufen ἐν χάρι. Χρ.“ bedeutet nicht blos: durch die Gnade, aufopfernde Huld Christi, sondern in der Gnade, in der Gnadensache, Gnadenanstalt Christi. Die Vulg. [*in gratiam Christi*, Hieronymus] u. Luther: in die Gnade, d. i. für die Gnade, mehr dem Sinne nach.

V. 7. Verbesserung der Formel ἕτερον εὐαγγέλιον. „Doch giebt es eigentlich keine andere Verkündigung Christi — nur Verwirrungen, Störungen.“ — „O nämlich εὐαγγ.“ Ἄλλο entweder: mehr als Eines, oder ein ἕτερον, ein anderes, als ihr empfangen. Von Einigen wurde eine andere Verbindung gut geheissen: welches als ein Anderes (ἄλλο als Subject) nicht ist, d. i. (Paulus) nichts gilt, oder: kein wahres ist. So Flatt [u. Matthies]. Nach der gegebenen Erklärung beginnt mit εἰ μὴ = ἀλλά [Beza, Semler] ein neuer Satz. Vgl. V. 19 u. zu Röm. 14, 14. Anders Luther: „so doch kein anderes ist,“ die Väter, de Wette [ungenauer Gegensatz: zu einem andern Evangelium, welches, da es kein anderes giebt, nichts ist als (*nisi*) eine Verkehrung des wahren], Usteri, Meyer: εἰ μὴ stehe in seiner durchgängigen Bedeutung [„ausser es giebt gewisse Leute, welche“ —].

Noch giebt es zwei bedeutende Auffassungen der Stelle: 1) bei Schott, der ὅ — ἄλλο in Parenthese nimmt und εἰ μὴ zu θαυμάζω: „ich würde mich wundern — also statt ἐθαύμαζον — (schon sprachlich nicht zulässig) — wenn nicht u. s. w.“ 2) ὅ — ἄλλο mit εἰ μὴ verbunden (Calvin, Grotius, Winer, Rückert): das will so viel sagen, als — eine müßige Umschreibung, möge nun der Ton auf τινές oder auf ταρασσόντες gesetzt werden. Also: eine andere Verkündigung von Christus giebt es nicht: wohl aber giebt es Solche, welche euch verwirren. [Daher setzt auch B. Cr. in der Ausgabe des Schottischen N. T. nach ἄλλο Kolon (andere Ausgaben und Texte haben Komma), und übersetzt: *Nisi quod (attamen) sunt quidam vos perturbantes* —]. Ταρασσεῖν, wie 5, 10. AG. 15, 24. 17, 8. 1 Petr. 3, 14, entweder: im Gemüthe stören, oder: von seinem festen Standpunkte wegdrängen. Durch den Artikel οἱ wird dieses Stören zu ihrem Geschäft, Wesen (Matthies, Schott): „welche dieses so treiben,“ oder das ταρασσεῖν wie als charakteristisch für die Galater hingestellt (Meyer). So steht der Artik. auch in ὁ συλαγωγῶν Kol. 2, 8. Vgl. Röm. 12, 8. — Καὶ θέλοντες — welche selbst die Sache zerstören wollen. Vielleicht setzt er absichtlich θέλοντες, auf das Erfolglose hindeutend: versuchen. [Bengel: *re ipsa non poterant, volebant tamen obnixē.*] Μεταστρέφειν AG. 2, 20. Jak. 4, 9 ein ἕτερον εὐαγγέλιον schaffen, verändern, umwälzen; τὸ εὐαγγ. die rechte Art, die Sache Christi zu lehren. Τοῦ Χριστοῦ ist, wie Meyer richtig bemerkt, *genit. auctoris*, dem θέλειν der Menschen entgegengesetzt.

V. 8 — 10 enthält die Rede bedeutende aufregende Zwischensätze darüber, dass keine solche Veränderung Statt habe, dass sie dem Willen Gottes entgegen wäre, also wohl nicht (Schott, Usteri, de Wette) gegen die Beschuldigung der Unbeständigkeit oder Accommodation auf seiner Seite

— kaum hat diese wohl je bei Paulus Statt gefunden. Im Gegentheil stellt er sein Beispiel neben das von Undenkbarkeiten, indem er V. 8 zwei Fälle aufführt, dass er selbst anderer Meinung würde und dass ein himmlischer Geist ihnen Anderes verkündigte. Weder Engel, noch er noch andere Menschen dürfen anders lehren (V. 8 u. 9), und er werde nie aufhören, dieses zu versichern (V. 10). Ἀλλὰ καί: *imo vero*. Ἡμεῖς wie in εὐηγγελισάμεθα und in προειρήκαμεν (dies die richtige Lesart) nicht er und seine Gefährten (Schott), sondern er, Paulus, allein. Sein Beispiel aber, als das undenkbarste, stellt er voran. Ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ ist nicht (dieses würde gegen den Zusammenhang sein) ein guter, ein Gottesengel, sondern eine Glanzerscheinung, ein Lehrer mit Himmelsglanz. Es soll ein recht hervorstechendes Bild gewählt werden, wie 1 Kor. 13, 1 — auch Röm. 8, 38 erscheint in rednerischer, uneigentlicher Sprache eine Versuchung durch Engel als möglich. — Παρ' ὃ: verschieden von — oder entgegengesetzt (V. 9. Röm. 12, 3; noch mehr 16, 17) also: gegen das, welches. Die katholische Kirche erklärte zu Gunsten ihrer Tradition gegen, contra, daher die Protestanten neben, ausser. Ueber ἀνάθεμα ἔστω s. zu Röm. 9, 3 vgl. mit 1 Kor. 12, 3. 16, 22. Es ist die berühmte Stelle, welche dem durch Friedrich Wilhelm Krummacher angeregten Fluchstreite zu Grunde lag. Auch Meyer erklärt: so soll er ein der ewigen Verdammniss Verfallener sein! Der apostolische, auch altkirchliche Sprachgebrauch verstand unter der Formel keinen Fluch, sondern eine Ausscheidung: geschieden sei er von uns, hinweg mit ihm. Zuletzt bedeutet auch jene Ausschliessung Elend — aber doch 1. nicht wie nothwendig, gleichsam Gott zwingend durch den Fluchenden; 2. nicht für immer; 3. nicht das Elend des Menschen, sondern das Heil des Verfluchten ist die Hauptsache. Endlich bemerkt de Wette, die Ver-

fluchung sei eine indirecte. nicht geradezu sie, die Irrlehrer seien verflucht. [„Der Apostel vermied es deutlich zu sagen: Aber verflucht seien sie; auch wenn ich oder ein Engel vom Himmel anders predigt, der sei verflucht.“]

V. 9. Kein anderer Mensch. *Προειρήκαμεν* ist rec., auch *προείρηκα* wird gelesen; nur nicht, wie einige ältere Ausgaben haben: *προείρηκα μέν*. Es ist aber jenes Wort nicht, wie 2 Kor. 7, 3 und wie *προλέγειν*, *προειπεῖν*, *προγοῶν* Eph. 3, 3. 1 Thess. 4, 6 zu übersetzen: eben jetzt gesagt habe [Grotius, Bengel, der sich eine im Affecte gemachte Pause vorher denkt, Flatt, Winer, Matthies]; sondern es ist auf seine Anwesenheit bei ihnen zu beziehen (Schott, [Olshausen,] Rückert). Er hatte gewiss schon mit Menschen jener Art zu kämpfen gehabt (de Wette) oder sie gewarnt: denn es ist möglich dass jene Parteigänger ihn geradezu verfolgten (5, 21). Die Worte *καὶ ἄρτι πάλιν λέγω* sind wohl nicht als Nachsatz zu nehmen — *καί* wäre dann zu schleppend — sondern noch zum Vordersatz: und wie ich es jetzt von Neuem sage. *Ἄρτι* wie 2 Thess. 3, 7. *Εἴ τις* — als selbstständiger Satz: überhaupt also, wenn Jemand —. Meyer [früher schon Koppe] fanden hier darin, dass Paulus nicht mehr, wie V. 8 *εἰάν* c. Conj. setze, einen Klimax. *Ἐλάβετε* = V. 8. *εὐηγγελισάμεθα*. „Wie ihr von mir empfangen habt.“ *Παραλαμβ.* wie 1 Thess. 2, 13. 4, 1.

V. 10. Dieses sei immer von ihm auszusprechen. „Er suche keine Menschengunst und dürfe sie nicht suchen.“ Könnte er also wohl anders sprechen? Meyer fand hier eine Rechtfertigung der vorausgegangenen harten Rede. *Ἄρτι* steht hier, wie 1 Kor. 13, 12. 16, 7, in weiterer Bedeutung, als V. 9: „werde ich etwa jetzt anfangen, nach Menschengunst zu streben?“ *Πείθειν* für sich gewinnen, AG. 12, 20, *conciliare sibi favorem alicujus* (Koppe); *ἀρέσκειν* zu gefallen

streben: entweder den gegen ihn Eingenommenen — oder Anderen überhaupt oder in seiner Rede und Persönlichkeit. *Πείθειν ἀνθρώπους* steht im guten Sinne AG. 28, 23. 2 Kor. 5, 11. Ἡ τὸν θεόν: oder nicht vielmehr Gott? Es ist nicht nöthig, μᾶλλον hinzuzudenken. Paulus stellt vielmehr das Menschen und Gott gefallen Wollen als unbedingt unvereinbar sich gegenüber. Das γάρ im Folgenden hat seine gute Stelle. In den beiden vorigen Fragsätzen lag ein affirmirender Gedanke: Menschen will ich nicht gefallen. Denn wenn ich (*enimvero*) —. Aber dieses γάρ ist oft weggelassen worden, auch von Lachmann, Winer [de Wette, Meyer]. Ἐτι jetzt noch oder bisher. Ἀρέσκειν heisst gewiss nicht: gefallen (Winer) — sonst würde das δοῦλος nicht passend entgegengesetzt sein — sondern zu gefallen suchen = ζητεῖν ἀρέσκειν im Vorigen, wie Röm. 15, 2. 1 Kor. 10, 33. Ἀνθρώποις ἀρέσκειν steht auch 1 Thess. 2, 4. — Δοῦλος Χριστοῦ ist nicht in der speciellen Bedeutung zu fassen (Schott): Apostel, sondern überhaupt: Christo geweiht — also gewissenhaft oder der höheren Angelegenheit allein zugewendet. Vgl. Matth. 6, 24. Wieder wechseln hier Gott und Christus mit einander ab, von denen das Leben getragen, geordnet sein solle. — Natürlich widersprechen diesem Ausspruch solche Stellen nicht, wie die angeführten, Röm. 15, 2: ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω, und 1 Kor. 10, 33: πάντα πᾶσιν ἀρέσκω; denn in diesen ist von einem thätigen zu Gefallen Leben die Rede.

Nachdem so der Uebergang auf seine Person gemacht ist, stellt er sie bis Kap. 2 zu Ende gegen seine Verkleinerer heraus in vier Punkten: sein Beruf sei höherer Art, göttlich — er habe keine menschliche Unterweisung gesucht V. 15 ff. — er habe sich stets selbstständig neben den übrigen Aposteln gehalten Kap. 2, 1 ff. — er habe selbst gegen den vornehmsten Apostel, Petrus, gesprochen V. 11 ff.

Gewiss waren diese geschichtlichen Angaben überzeugend gegen seine Gegner, und die Selbstständigkeit des Paulus konnte sich nicht würdiger aussprechen, als hier.

V. 11. *Γνωρίζω* (1 Kor. 12, 3. 15, 1. 2 Kor. 8, 1) = *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, was Paulus mehr im Lehrstile gebraucht. *Δέ* ist rec., Andere *γάρ* [die Vulg. und lat. Väter]. *Τὸ εὐαγγ.* (wie V. 6) gehört als Subject zum folgenden Satze: *ὅτι* — „dass die Verkündigung, welche von mir geschehen ist (*εὐαγγελισθέν* nicht bloß bei euch, wie V. 8, sondern überhaupt bisher), nicht menschlicher Art sei.“ Ueber *κατὰ ἄνθρωπον* s. zu Röm. 3, 5; aber nicht, wie dort und unten 3, 15: in gemeiner, menschlicher Weise, oder (Wiener) in Menschen anständiger, gefälliger Weise, sondern: menschlicher Art überhaupt (1 Kor. 9, 8), und dieses hier auf den Ursprung bezogen, wohl wie das *ἀπ' ἀνθρώπων* V. 1. Die Sache ist also göttlich. Dazu denn V. 12 (dem *δι' ἀνθρώπου* V. 1 entsprechend): meine evangelische Berufung ist nicht menschlich, durch Einsetzung und Unterweisung Anderer erfolgt. Also ist *οὐδέ*: auch nicht. *Παραλ. V. 9* = *διδάσκεσθαι*. So sind auch Phil. 4, 9 *παραλ.* und *μανθάνειν* zusammengestellt, wie Allgemeines und Besonderes, jenes mehr von der Seite der Uebertragung des Lehrgeschäfts, dieses mehr auf den Lehrstoff, Lehrinhalt zu beziehen. „Dann aber habe ich es ja auch nicht von Menschen empfangen.“ Statt des *οὔτε* vor *ἐδιδάχθην* ist oft *οὐδέ* gelesen und von Lachmann aufgenommen worden; so auch *οὐδέ* — *οὔτε* 1 Thess. 2, 3. Die rec. ist hier besser, weil die Begriffe *παραλ.* und *διδ.* im Wesentlichen auf Eins hinauskommen, also wohl mit der milderen Negation verbunden worden sind. — *Δι' ἀποκ. Ἰησ. Χρ.* steht bloß dem Zweiten, hier V. 12 Gesagten, entgegen, nicht auch dem *κατὰ ἄνθρωπον* V. 11. „Vielmehr habe ich Beruf und Lehre empfangen durch eine Offenbarung Jesu Christi.“ Denn so (diess auch die gewöhn-

liche Erklärung) ist ἀποκ. Ἰησ. Χρ. hier gewiss zu nehmen. Vgl. κατὰ ἀποκάλυψιν Eph. 3, 3, ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου 2 Kor. 13, 1. Also: Offenbarung von ihm, durch ihn, nicht Erscheinung Jesu Christi. Diese könnte doch nicht als Princip der Bekehrung erwähnt werden, eher würde es dann heissen: ἐν ἀποκαλύψει. Gewiss aber ist die Bekehrungsvision gemeint — keine spätere oder mehrere 2 Kor. I. c. AG. 22, 17 ff. 23, 11 ff. Den Geist seines Wirkens, Verkündens, lässt Paulus immer mit einem Male in sich entstehen.

V. 13 f. Geschichte seiner Bekehrung — wohl nicht bloss in bescheidener, frommer Weise erwähnt — sondern, um die göttliche Kraft anzuzeigen, durch welche er zu seinem Berufe gelangt sei. Er drückt sich ganz bestimmt aus mit ἡκούσατε: wahrscheinlich durch ihn selbst hatten sie es gehört. Ἀναστροφή Lebensweise, hier nicht im allgemeinen Sinne (προτέρα ἀναστροφή Eph. 4, 22), sondern die in Beziehung auf die christliche Sache (= βίωσίς μου AG. 26, 4). Ἰουδαϊσμός steht hier und V. 14 allein, sonst 2 Makk. 2, 21. 14, 38, das Verbum ἰουδαῖζειν 2, 14. Es bedeutet nicht bloss das Aeusserliche: Jude sein — sondern das Ganze, auch Innerliche: Judenthum, jüdisches Wesen. — Bei ὅτι ist es zweifelhaft, ob es mit dass oder denn zu übersetzen sei. Doch jenes (auf ἡκούσατε bezogen) ist wohl passender. Καθ' ὑπερβολήν bedeutet nicht gerade übertrieben, sondern eifrigst (Röm. 7, 13). Διώκειν τὴν ἐκκλ. wie 1 Kor. 15, 9. Πορθεῖν verwüsten, nicht zerstören, wie Winer richtig bemerkt; unten wieder V. 23, und von derselben Sache AG. 9, 21, διώκειν bezieht sich mehr auf die Anstalt.

V. 14. Das innerliche Leben neben dem äusserlichen, Denken neben dem Handeln — entschiedenes Halten am Judenthum. Die Sätze hängen noch genau mit dem Vorigen zusammen, also von ὅτι ab. Προκόπτειν Luk. 2, 52: fort-

während fortschreiten. *Συνηλικιώτης*, wofür die Klassiker nur *ἡλικιώτης* setzen [Wilke *Hermeneutik des N. Test.* 1. Tb. 1843. S. 99], *aequalis*, Zeit-, Altersgenosse. *Γένος* jüdisches Volk, 2 Kor. 11, 26. Phil. 3, 5; nicht von der pharisäischen Klasse zu verstehen. Vgl. die *συγγενεῖς* Röm. 9, 3. 16, 7. — Zur Sache ist zu vergleichen AG, 22, 3. 26, 5, die Selbstbekenntnisse des Paulus. „Indem ich ein übergrosser Eiferer war für meine väterlichen Ueberlieferungen.“ *Ζηλώτης παραδόσεων* wie *θεοῦ ζῆλος* Röm. 10, 2; Paulus nennt sich einen *ζηλώτης θεοῦ* AG. 22, 3. Eine schlimme Bedeutung hat *ζηλώτης* für sich nicht; im guten Sinne steht es auch 1 Kor. 14, 12. Tit. 2, 14; auch *παραδόσεις* nicht — im guten Sinne 2 Thess. 2, 15. Die geringere Bedeutung von diesen liegt vielmehr in *πατρικαί* = *πατρῶον* AG. 22, 3; dort jedoch im guten Sinne, und *πατροπαράδοτον* 1 Petr. 1, 18 im schlimmen. Es bedeutet das von Menschen Gelehrte, im Unterschiede von der göttlichen Belehrung — vgl. *παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων* von den jüdischen Lehrbestimmungen Matth. 15, 3. Mark. 7, 3 und *παραδ. τῶν ἀνθρώπων* Kol. 2, 8. Aber im Worte *παραδ.* liegt nach neutestamentlichem Sprachgebrauch nicht die Bedeutung der fortgepflanzten, sondern blos der übergebenen Lehre. Vielleicht hat dann auch *περισσότερος* die Bedeutung des Ungehörigen, Uebermässigen des *ζηλώτης*.

V. 15. Demgemäss nun bis zu Ende des Kap. ganz in die Geschichte einlenkend: niemals habe er eine menschliche Unterweisung gesucht bei den übrigen Aposteln, nur den Geist habe er in sich erhalten, der in jenem entscheidenden Momente über ihn gekommen. *Εὐδοκεῖν* (s. zu Röm. 15, 26) bezeichnet Huld und Freiheit. *Ὁ θεός* ist zweifelhaft, auch für das Folgende unnöthig [von de Wette für ein altes Glossem gehalten]. *Ἀφορίζειν* (vgl. *ἀφωρισμένος* Röm. 1, 1): bestimmen für einen höheren Beruf. Dasselbe, als

Menschenact, doch im Namen Gottes AG. 13, 2. Ἐκ κοιλίας μητρός μου: vom Mutterleibe her Luk. 1, 15, altprophetische Bestimmung Jer. 1, 5, in der zugleich die Bedeutung von unbedingter Gottesmacht und von Verdienstlosigkeit der Menschen liegt. Im Verbum καλεῖν liegt der Erfolg jenes ἀφορίζειν: gelangen lassen zum Beruf, mit διὰ χάριτος verbunden, wie 2 Petr. 1, 3 διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς.

V. 16. „Es gefiel Gott zu offenbaren.“ Das ἀποκ. giebt also wieder die Folge jener Bestimmung (ἀφορ.) und Veranstaltung (καλεῖν) mit ihm. Ἐν ἐμοί ist gewiss nicht s. v. a. der einfache Dativ ἐμοί, als hebraisirende Konstruktion (K o p p e); auch wird יהיָה gewöhnlich nicht mit ׀ verbunden, sondern mit הוּ und הִנֵּה [Jes. 53, 1. Jer. 11, 20], noch steht ἐν pleonastisch (Flatt). Passender deuten die Formel Chrysostomus [δεικνύς, ὅτι οὐ διὰ ῥημάτων μόνον ἤκουσε τὰ περὶ τῆς πίστεως, ἀλλὰ καὶ πολλοῦ πνεύματος ἐπληρώθη· τῆς ἀποκαλύψεως καταλαμπούσης αὐτοῦ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν Χριστὸν εἶχεν ἐν ἑαυτῷ λαλοῦντα], die meisten Neueren (Winer, Schott, de Wette, Rückert, Meyer): in meinem Geiste, in meinem Inneren; aber dieses würde wohl, wie 2 Kor. 4, 6 mit ἐν τῇ καρδίᾳ μου ausgedrückt sein. Vielmehr dient das folgende ἵνα — nur zur Erklärung des ἀποκ. ἐν ἐμοί, daher dieses zu fassen: durch mich. So Theodoret und Luther in der Erklärung [S. 114: *non tantum ut ipse crederem in filium Dei, sed ut etiam revelarem eum inter gentes*]. „Durch mich zu offenbaren, dass ich ihn unter den Heiden verkündigte;“ mich also den Anfang damit machen zu lassen dass — vgl. Röm. 15, 15 ff. Die Stelle enthält geschichtlich und psychologisch viel Merkwürdiges. Εὐθέως — bildet den Nachsatz zum ὅτε V. 15. Aber die eigentliche Bedeutung dieses Nachsatzes liegt in ἀπῆλθον V. 17. Das Uebrige enthält nur negative Beisätze, um den Sinn dieses ἀπῆλθον zu heben. Aber nicht sprachlich genau steht in einigen älteren

Ausgaben Komma nach εὐθέως [bei Koppe u. Griesbach]. „Sogleich nun nicht etwa berieth ich mich.“ Προσανατίθεσθαι ist ein Wort von unsicherer Bedeutung, und hier und 2, 6 wohl nicht gleich, in einer Weise zu nehmen. Vgl. 2, 2 ἀνατίθεσθαι. An unserer Stelle bedeutet es: Vortrag halten an Jemanden, *rationes conferre*, sich berathen, besprechen. Also liegt nicht in der Präpos. πρὸς, wie Beza und Bengel wollten, der Begriff des *praeterea*, überflüssiger Weise. Σὰρξ καὶ αἷμα: Menschennatur, Menschenperson; nicht seine, des Apostels (Schott u. Winer: *nec meam ipsius naturam inferiorem consului, nec alios homines, vulgo quippe terrena meditantes*), aber auch nicht geradezu nur die Person der übrigen Apostel (Chrysostomus) — davon erst V. 17 — sondern überhaupt Menschen im Gegensatze zu Gott oder Himmelszuständen (Matth. 16, 17. Eph. 6, 12). „Kümmerte ich mich nicht um Menschenrath;“ indem er ja den göttlichen Beruf hatte.

V. 17. Οὐδὲ ἀνέβη — eben dem Vorausgehenden οὐ προσανεθέμην gemäss „ging ich auch nicht“ —. Ἀνῆλθον ist rec. Es ist das gewöhnliche Wort (V. 18 und ἀναβαίνειν 2, 1) von den Zügen nach Jerusalem; ἀπῆλθον lesen Lachmann und Schott und es ist sehr beglaubigt, vielleicht aber doch nur aus dem Folgenden in den Text gekommen. Ἀπέρχεσθαι bedeutet dort etwas Anderes und Besonderes. Οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι — dieses, die Priorität, ist der einzige Vorzug, den er ihnen einräumt. Ἀπῆλθον, nämlich um zu verkündigen — so selbstständig sei er sogleich gewesen — nicht (so Viele: auch de Wette, [Rückert,] Schott), um sich dort einsam vorzubereiten. Arabien hier (nicht das sogenannte wüste Arabien) die Nachbarschaft von Damaskus, damals mit Damaskus selbst unter Aretas 2 Kor. 11, 32. Diese arabische Reise wird weder AG. 9 noch Kap. 22 erwähnt. Dort geht vielmehr Paulus unmittelbar von Damaskus nach

Jerusalem. Ohne Zweifel fällt diese Reise in die Zeit vor seiner Flucht aus Damaskus AG. 8, 23 — 25. [Luther originell S. 108: *Hieronymus hic sudat et dicit, Lucam in Actis nihil scribere de profectione Pauli in Arabiam; quasi necesse sit, singularum dierum res gestas et opera scribere, cum hoc impossibile sit. Satis sit, nos habere particulas et summam aliquam historiarum, ex quibus exempla et instructionem habere possumus.*] Die Tradition nannte die Araber Christen seit Paulus Anwesenheit in Arabien und in Damaskus — Lamartine — [Chrysostomus].

V. 18. „Dann nach 3 Jahren ging ich nach Jerusalem, um den Petrus kennen zu lernen.“ Gewiss ist dieses die Reise nach seiner Flucht aus Damaskus AG. 9, 26 — 30. Die drei Jahre sind wohl nach seiner Bekehrung zu rechnen — die AG. nennt bloss *ἡμέραι ἱκαναί*, welche Paulus in Damaskus zugebracht habe. Also steht *μετὰ τρία ἔτη* dem *εὐθέως* V. 16 entgegen. Wie lange jene Reise in Arabien gedauert habe, sagt unsere Stelle nicht. Wenige, wie Rückert, zählten jene 3 Jahre von seiner Rückkehr nach Damaskus. Sehr richtig bemerkt Meyer, dass, hätte jenes Arabische Wirken die ganzen drei Jahre gedauert, Lukas über dasselbe berichtet hätte. Petrus wird hier erwähnt (die AG. 9, 27 nennt *οἱ ἀπόστολοι*), weil dieser ihm eben entgegengesetzt wurde, nicht bloß als Sprecher der Apostel. Bis dahin also habe er ihn nicht einmal gekannt. *Ἰστορεῖν* *videndo cognoscere*, öfters bei Josephus [*de bello Jud.* 6, 1. 8] von Personen, bei Klassikern bloß von Sachen [Arrian. *diss. Epict.* 2, 14. Polyb. 9, 14, 3. Charit. 3, 3. p. 47 ed. Dorvill.]. „Fünfzehn Tage blieb ich bei ihm,“ d. i. 2 Wochen, nach jüdischer Art zu sprechen, nämlich nur so lange. — In der ganzen Stelle hier [Lachmann] und 2, 9. 11. 14 wird oft *Κηφᾶν* statt Petrus gelesen. Davon unten. Der Name Kephas war minder bekannt. Durch

jene Variante wollte man den Apostel Petrus aus der Erzählung hinwegbringen. Auch Schott hat den Namen *Κηφᾶς* überall aufgenommen.

V. 19. „Einen anderen von den Aposteln habe ich nicht gesehen, Jakobus ausgenommen, den Bruder des Herrn.“ — [Luther S. 118 legt allen Nachdruck auf das *εἶδον*: *Vis ergo est in vocabulo videre, ut Petrum viderem, inquit, ascendi, non ut ab eo discerem. Ideo Petrus non est factus mihi magister, neque Jacobus. Alios omnino se vidisse negat.*] Die Stelle ist klassisch in der Frage über die Brüder Jesu. Nach der natürlichsten Worterklärung: einen anderen Apostel nicht, ausgenommen — wäre dieser Jakobus, Bruder Jesu, ein Apostel gewesen. Es müsste dann Jakobus, der Sohn des Alphäus, verstanden werden, dessen Mutter Maria's Schwester war Joh. 19, 25. Also wäre hier *ἀδελφός* ein Blutsverwandter [Commentar zum Matthäus S. 189]. Diese Erklärung, den Worten am Nächsten, wird auch durch 2, 9 bestätigt, wo Jakobus, gewiss derselbe wie hier, als Apostel auftritt. Auch 1 Kor. 9, 5 werden *οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου* gewiss zu den Aposteln gerechnet, in dieser Steigerung: Apostel, Brüder des Herrn, Kephas. Jakobus, Petrus und Johannes sind auch in der AG. immer die Ausgezeichneten: 15, 13. 21, 18. — Zwar war der Bruder des Johannes, der andere Apostel Jakobus, damals noch nicht gestorben AG. 12, 2. Doch tritt er in der Geschichte weniger bedeutend hervor, und dass die Kinder Zebedäi Blutsverwandte Jesu gewesen, hat sich nie als geltende Meinung behaupten können. In neuerer Zeit hat dieses darzuthun versucht Wieseler *die Söhne Zebedäi, Vettern des Herrn in den Studien und Kritiken* 1840. H. 3. S. 648 [ausgehend von der so veränderten Interpunktion Joh. 19, 25: *ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή*, dem auch Lücke zu dies. St. beistimmt]. Man vgl.

ausserdem über diesen Gegenstand die Abhandlungen von Clemen in Winer's *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 3. S. 329 ff., Schott in Röhr's *Magazin für christl. Prediger* 3. Bd. 1. St. 1830. S. 33 ff. und Kuhn in den *Jahrb. für Theol. und christl. Philos.* 1834. 3. B. 1 H. [Blom de τοῖς ἀδελφοῖς et ταῖς ἀδελφαῖς τοῦ κυρίου. 1839, u. Credner's Recens. in der *Jenaisch. Literaturz.* 1843. N. 195 ff.] — Die neuere Auslegung zieht die Erklärung vor: einen anderen Apostel sah ich nicht — nur sonst noch habe ich den Jakobus gesehen. Entweder fasste man dann εἰ μὴ = ἀλλὰ wie V. 7, oder bezog es nur auf εἶδον, nicht auf ἕτερον ἀποστόλων (Grotius [*nullum reperi Apostolorum, quippe qui alio iverant evangelii spargendi caussa, sed reperi eum, qui eorum vices obibat, Jacobum fratrem domini*], Flatt, [Winer, Fritzsche zu Matth. S. 482]. Einige (Rückert, Meyer) verstehen die Worte in der zuerst gegebenen Weise: einen anderen Apostel, ausser —, nehmen aber ἀπόστολος im weiteren Sinne. Aber hier kam es gerade auf die eigentliche Bedeutung des Namens (vgl. V. 17) an. [Diesem nahe kommen Mayerhoff *Einl. in die petr. Schr.* S. 43 ff. und Blank in den *Stud. u. Krit.* 1836. S. 1058: Paulus rede von Jakobus als von einem Nichtapostel; εἰ μὴ excipire nicht aus der Zahl der Apostel, sondern derer, von denen er Unterweisung bekommen konnte.] Von diesen und den oben Genannten wurde dann Jakobus der Gerechte, wie ihn zuerst Hegesippus in Euseb. *KG.* 2, 23 nennt, Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, verstanden, als wirklicher Bruder Jesu, Joseph's Sohn, oder auch Joseph's und der Maria. Vgl. Matth. 13, 55. Joh. 2, 12. Auch AG. 15, 13. 21, 18 nennt den Jakobus neben dem Petrus. Zugleich folgt daraus, dass Johannes damals nicht in Jerusalem anwesend gewesen ist. — Die zuerst angegebene Erklärung ist die natürlichste.

V. 20 enthält eine eingeschaltete Bethcurung, die sich

nur auf die V. 17 — 19 angedeuteten Umstände, also auf sein Verhältniss zu den übrigen Aposteln bezieht. Vgl. Röm. 9, 1. 2 Kor. 11, 31. Tit. 2, 7. — Ἐνώπιον θεοῦ, ὅτι ist entweder zu fassen: vor Gott ist es (μάρτυς θεός Röm. 1, 9) dass — so Rückert [und Bengel] — oder zu suppliren ὁμνῶμι [Usteri]: ich schwöre vor Gott, oder ὅτι vom Vorigen getrennt, in der Bedeutung: denn oder ja ich lüge nicht, sodass γράφω zu ἰδοὺ — θεοῦ wiederholt wird. So Schott [*quae nobis scribo, ecce! coram Deo scribo, siquidem non mentior*]. Gewiss steht ἃ γράφω nicht absolut [*quod attinet ad ea, quae scripsi*], wie de Wette wollte, sondern am Einfachsten ein Zweites γράφω zu ἰδοὺ — θεοῦ zu suppliren, von welchem dann ὅτι — abhängt (Meyer). So steht auch κατενώπιον τοῦ θεοῦ λαλοῦμεν 2 Kor. 12, 19.

V. 21. Fortsetzung der Erzählung: Hierauf zog ich ab in die Landschaften von Syrien und Cilicien. Syrien ist in der römischen Bedeutung genannt, daher es AG. 9, 30 heisst, Paulus sei bis Cäsarea (Hauptort des römischen Judäa's, Tacit. *Annal.* 2, 79) begleitet und nach Tarsus entsendet worden. Meyer dachte an das eigentliche Syrien mit der Hauptstadt Antiochia. Ueber κλίματα s. zu Röm. 15, 23. Dort lehrte natürlich Paulus, daher es AG. 15, 41 schlechthin heisst, er habe die Gemeinen dort gestärkt.

V. 22 — 24. Persönlich unbekannt sei er den Christengemeinen in Judäa geblieben. Auch dieses erwähnt er in der Absicht, sich ganz selbstständig, ausser Verbindung mit den übrigen Aposteln darzustellen. Als Schüler derselben und von ihnen angenommener Genosse würde er von jenen gekannt worden sein. Auch AG. 9, 29 heisst es, Paulus habe zu Jerusalem nur unter den Hellenisten Umgang gehabt. Falsch ist also die Ansicht, als habe Paulus dem Vorwurf, er habe bei den Juden sich jüdisch betragen, begegnen wollen. So einige griech. Väter [Chrysost.: τοσοῦτον

ἀπεῖχε τοῦ κηρῦσαι αὐτοῖς περιτομήν] und Grotius [*hoc interserit, ut appareat falsum esse quod de illo spargebatur, ipsum in Judaea docuisse necessitatem rituum Judaicorum*]. — Ἐν Χριστῷ steht wie Röm. 16, 7 = τοῦ Χριστοῦ Röm. 16, 16. Ἰουδ. ist wohl hier sowohl Syrien als Jerusalem entgegengesetzt. Denn die Gemeinen von Jerusalem kannten ihn von früher her gewiss. Ausdrücklich folgt dieses aus AG. 9, 26 — 30.

V. 23. Ἀκούοντες ἤσαν: nur dieses vernahmen sie, wurde ihnen fortwährend gesagt. Es wird die Rede eingeführt, wie sie damals umlief: der uns vormals verfolgte, lehret jetzt. Also ist nicht mit Meyer anzunehmen, dass Paulus sich selbst als Christ unser einstiger Verfolger nenne. Πίστις steht hier, wie 3, 23 ganz bestimmt, in objectiver Bedeutung: nicht gerade Lehre (so die Meisten), sondern Lebensweise, das religiöse Leben, das Leben in Gott oder in Christo, dessen Anhängern er sonst so feindlich war. Ueber πορθεῖν s. zu V. 13.

V. 24. Ἐν ἐμοί: beruhend auf mir, d. i. meiner wegen, wie Luk. 10, 20: ἐν τούτῳ χαίρετε = ἐπὶ AG. 4, 21. Andere [Winer]: an mir, an meinem Beispiele Anlass nehmend.

Weiter versichert nun (Kap. 2, 1 — 10) Paulus seine fortwährende Selbstständigkeit neben den anderen Aposteln. V. 1 ist wichtig und streitig für die Chronologie im Leben des Paulus. Doch für unseren Brief ist nur insofern diese Berechnung der Jahre zu beachten, als Etwas darauf ankommt, ob diese Anwesenheit des Paulus zu Jerusalem dieselbe mit der Zusammenkunft der Apostel in Jerusalem sei (AG. 15) oder nicht. Doch (s. Einleitung) ist auch dieses für unsere Schrift nicht so bedeutend. Vgl. Keil *de definiendo tempore itineris Pauli Hierosolymitani Gal. 2, 1 commentatio*. Lips. 1798 wieder [in Pott's *sylloge diss. theoll.*

3. 68 ff. u.] in Keilii *Opusce.* S. 160 ff., Winer *excursus* 2, Flatt S. 32 ff., Rückert S. 320 ff., Schott in den Prolegg. §. 4 u. in der *Erörterung einiger wichtig. chronol. Puncte im Leben des Paulus.* Jena. 1832, Fritzsche *de nonnullis Pauli ad Gal. epist. locis comm.* 1. in den gen. *Opusce.* S. 158 ff.

„Hierauf ging ich wieder unter oder nach 14 Jahren nach Jerusalem mit Barnabas, auch Titus mit mir nehmend.“ Das Verbum *συμπαράλ.* steht auch so AG. 12, 25. 15, 37, und zwar bedeutet es: als Gehülfe mitnehmen. Er erwähnt dieses hier von Titus (V. 3 f.), um eben seine Selbstständigkeit zu erweisen, dadurch dass er den Heidenchristen sogleich als Gehülfe bei den Aposteln einführt, also den streitigen Punkt, ob Heidenchristen den Anderen gleichgestellt sein sollten, schon zum Voraus bestimmte. Titus kommt überhaupt in der AG. nicht vor, doch Kap. 15, 2 ist er wahrscheinlich in den *τινὲς ἄλλοι*, die mit Paulus diese Reise unternehmen, inbegriffen. Sonst wird er Kap. 18, 7 in einer falschen Variante erwähnt; ausserdem 2 Kor., 2 Tim. [4, 10] und in dem an ihn gerichteten Briefe. Das chronologische Datum ist zwiefach zweideutig: 1. ob die 14 Jahre von seiner Bekehrung gerechnet sind oder von seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem? Doch diese Differenz ist gering, zwischen 3—4 Jahre. Das Erste ist wahrscheinlich, sodass das *διὰ δεκ. ἐτῶν* dem *μετὰ ἔτη τρία* 1, 18 gleichzunehmen ist, was den *terminus a quo* anlangt. [So auch Wilke *Hermeneutik* 1 Bd. S. 153.] Mehr bedeutet 2. ob *διὰ* sei: nach Verlauf derselben (Mark. 2, 1. AG. 24, 17) oder: innerhalb, während (AG. 1, 3. 5, 19. 23, 31. Hebr. 2, 15). Wenn aber diese hier erwähnte Reise nach Jerusalem in der AG. erwähnt sein soll — Einige haben dieses geleugnet: Beza, Paley [*horae Paulinae*, übers. von Henke] — so kann es nur sein entweder die 11, 30 oder die 15, 2 ff. er-

wähnte; denn von denen, welche schon erwähnt wurden, AG. 9, 26 vgl. mit Gal. 1, 18, und 18, 21 f. (Hess, Köhler), wo Barnabas nicht mehr bei Paulus war, kann nicht die Rede sein. Die alte Kirche nahm durchaus jene zweite an (AG. 15). Erst seit Calvin und Grotius ist von Vielen die erstere (AG. 11) gefunden, und (s. Einl.) von Manchen (auch von Fritzsche) angenommen worden, dass der Brief vor AG. 15, 2 geschrieben sei. Der Hauptgrund für diese in der Einleitung aufgeführte und beurtheilte Ansicht ist, dass Paulus von den Apostelbeschlüssen (AG. 15) keine Erwähnung gethan habe. Da aber die Reise AG. 11 nicht lange nach der oben 1, 18 erwähnten gemacht worden sein kann, so hat man bei der Annahme, dass sie gemeint sei, nicht von seiner Bekehrung und der ersten Anwesenheit in Jerusalem, sondern auf andere Weise die 14 Jahre berechnet; so Paulus, vielleicht willkürlich, vom Tode Jesu an [hiergegen Winer im *n. krit. Journal* 7. S. 292]. Das *Chronicon paschale* [ed. Venet. S. 186] wollte statt δεκατεσσάρων lesen τεσσάρων; so auch [Capellus *histor. apost.* S. 91] Grotius, Keil, Flatt, Schott [*Isagoge* S. 225], der aber im Commentar eine andere Meinung vortrug. Aber — dafür sind die Meisten, auch unter den Neueren — 1. gewiss ist hier die Reise AG. 15, 2 gemeint. Was hier erzählt wird (2, 7 ff.) von Zweck und Handlungen dieser Reise, kommt genau überein mit AG. 15, 1. 4. 10. 19. 2. Die Zeit von 14 Jahren von der Bekehrung des Apostels lässt sich bis zur Apostelversammlung (AG. 15, ungefähr a. 51) sehr wohl berechnen; die Bekehrung des Apostels ist zwischen 37 — 38 zu setzen; auch 2 Kor. 11, 32, das chronologische Datum mit Aretas, lässt sich damit vereinigen. 3. Freilich scheint in διὰ δεκατεσσάρων — ein Widerspruch mit der AG. zu entstehen, wenn man das διὰ in der strengen Bedeutung nimmt: nach so viel Jahren, denn dazwi-

schen wäre ja eben die Reise AG. 11, 30 gefallen. Hierfür wurde nun von Einigen angenommen, diese Reise AG. 11 sei von Lukas unrichtig erzählt worden [Ammon im *krit. Journ.* 1. S. 235], es sei dieselbe mit AG. 15 gewesen (Usteri); noch Andere meinten, Paulus erwähne jene Reise nicht, weil sie für einen Nebenzweck geschehen, um eine Sammlung nach Jerusalem zu bringen. Von Anderen (Paulus und Schott S. 308) wurde *διά* genommen: unter, während, ohne dass dadurch Zwischenreisen nach Jerusalem sollten verneint werden. Dieses ist ganz statthaft (vgl. auch Meyer, schon das *Chronicon* des Eusebius fasste es so); und man könnte dann sogar *πάλιν*, vornehmlich wenn man es mit vielen Codd. nach *ἀνέβην* setzt, nehmen: zum zweiten Male während der 14 Jahre, sodass die Reise AG. 11 geradezu angedeutet sich fände. Uebrigens sehen wir aus unserer Stelle, dass 2 Kor. 12, 2 die Worte: vor 14 Jahren nicht auf die Bekehrung Pauli gehen können. Denn schon zur Zeit des Briefes an die Galater waren ungefähr 5 Jahre mehr als 14 von dort vergangen und der zweite Brief an die Korinther fällt ja ein Jahr später. Es muss dort eine Vision in der Mitte dieser Zeiten gemeint sein, dergleichen ja auch später erwähnt werden: AG. 22, 17 ff., und ausser der angeführten Stelle 2 Kor. 12, 1 u. 7. Also: Darauf nun wieder einmal erst, oder: zum zweiten Male während 14 Jahren ging ich nach Jerusalem.

V. 2. *Κατὰ ἀποκάλυψιν*: vermöge einer göttlichen Offenbarung, eines göttlichen Befehls zu reisen, wie Eph. 3, 3, und *κατὰ* wie Phil. 4, 11: *καθ' ὅστερόν σιν*. *Ἀποκ.* steht hier also in speciellerer Bedeutung, als 1, 12. Die AG. erzählt freilich 15, 2, die Antiochener hätten Paulus und Barnabas gesendet; aber in Geist und Sprache des Apostels ist ja dieses nie so schroff getrennt: göttliche Eingebung und menschlicher, wenn nur guter und christlicher, Wille. Ueberdiess

redet Paulus hier auch nur von dem, was er für sich gewollt habe bei den Aposteln — nicht von dem, was die Gemeinde ihm dabei aufgetragen hatte. Hermann [vor ihm schon Schrader], dem Schulz (*de aliquot N. T. locorum lectione et interpretatione*. Vratisl. 1833) beistimmt, erklären jene Formel: *explicationis causa: i. e. ut patefieret inter ipsos, quae vera esset Jesu doctrina*; aber diese Bedeutung: Erläuterung, namentlich menschliche Erklärung, hat das Wort ἀποκ. nie im N. Test. Αὐτοῖς nicht: den Aposteln, diese werden erst in οἱ δοκοῦντες erwähnt, sondern: denen von Jerusalem, ein Begriff, der in εἰς Ἱεροσόλυμα V. 1 liegt. Vgl. 1, 22 ff. Ἀνατίθεσθαι, wie AG. 25, 14, vortragen, darstellen. Εὐαγγ. 1, 7 f. Κατ' ἰδίαν heisst nicht: insgeheim, sondern: noch insbesondere (Matth. 14, 23. AG. 23, 19), bezieht sich also auf ein Anderes und Mehres im Inhalte, andeutend, dass der Vortrag bei den Aposteln ein anderer gewesen sei als vor der Gemeinde, mit Gründen und Erläuterungen ausgestattet. Οἱ δοκοῦντες sind die Geltenden = V. 6: οἱ δοκοῦντες εἶναί τι, V. 9: οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι; aber ohne die Bedeutung des Scheines. Grotius verstand unrichtig die Freunde der Apostel [„*apparet autem ex iis quae sequuntur, intelligi non apostolos alios, sed illorum apostolorum nimis fervidos sectatores*“]. Im Gegentheil werden sie V. 9 genannt: Jakobus, Petrus, Johannes. Natürlich ist, schon jener anderen Stellen wegen, δοκοῦντες nicht mit μήπως verbunden (Paulus nach Aelteren, auch Matthies und Sardinoux): denen die da meinten, dass ich etwa vergebens laufe. Chrysostomus nahm (damit wahrscheinlich nicht der ganzen Gemeinde Vortrag geschehen sein sollte) den Satz κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς — für genauere Bestimmung des Vorigen: nämlich, doch im Stillen; verstand also αὐτοῖς schon von den App. Μήπως gehört zu ἀνεθέμην, jedoch weiter bloß zu dem Zweiten: κατ' ἰδίαν τοῖς δοκ. Der Sinn ist: damit diese mich nicht

durch Widerspruch um meinen Erfolg brächten. So auch Grotius und Winer [*„itaque doctrinam suam proposuit iis, non quo ipse dubitaret de ejus veritate, sed ut reliqui apostoli, cognita Paulinae institutionis indole, studia sua cum Paulo conjungerent ejusque auctoritatem apostolicam palam stabilirent“*]. Die gewöhnliche Erklärung (griech. Väter, Schott) versteht die Worte von jedem fremden Urtheile: damit nicht, nämlich durch falsche Berichte, meine Lehre bei ihnen als falsch gälte. Dazu sind die Worte zu positiv, zu objectiv. Noch weniger also kann der Sinn sein: damit ich nicht etwa unrichtig gelehrt haben möchte. Gewiss verrathen die Worte keine Ungewissheit des Paulus, ob er denn auch richtig gelehrt habe. *Τρέχω ἢ ἔδραμον*: arbeiten möchte oder gearbeitet haben möchte. *Τρέχω* wie Röm. 9, 16. [s. z. d. St. S. 278]. Aehnliches aus dem Bilde von Kampfspielen 1 Kor. 9, 26. 2 Tim. 4, 7. *Εἰς κενόν*, wie Phil. 2, 16 = *εἰς κῆν* unten 4, 11 und *μάτην*. Der Indicativ *ἔδραμον* (*τρέχω* ist zweideutig, ob Indic. oder Conj.) nach *μήπως* hat nichts Auffallendes; *μήπως* ist ja nicht zu nehmen: damit nicht, sondern: ob nicht. — Derselbe Fall ist 1 Thess. 3, 5. [Ueber beide Stellen s. Winer *Grammat.* S. 590 f.] Also ist nicht nöthig und unpassend, mit Fritzsche [*Conject.* 1. not. zu S. 50] den Satz *μήπως* — als Frage zu nehmen. [In den *Opuscc.* Fritzschor. S. 173 hat er diese Meinung wieder zurückgenommen.] Die Erklärung Usteri's und Meyer's: ob ich nicht etwa vergeblich arbeitete oder gearbeitet hätte [in der damaligen Gegenwart — bezüglich meines damals bereits vergangenen Wirkens] giebt keinen rechten Sinn. Richtig bemerkt de Wette, es sei hieraus zu sehen, wie die AG. nur das Aeusserliche, Oeffentliche berichtet, nicht, wie bewegt das innere Leben der Gemeinen gewesen sei.

V. 3 — 5 bezieht sich wahrscheinlich auf das Benehmen

der Gemeinde gegen ihn; V. 6—10 spricht er dann von den Aposteln. Den Hauptgedanken für V. 3—5 lässt er weg: man hatte Nichts gegen meine Grundsätze. *Οὐδέ* — kann entweder heissen: er so wenig als ich, oder: nicht einmal der Geringere, Titus, wurde gezwungen. *Ἕλληνα ὄν*: ganz Heide; bei Timotheus AG. 16, 1—3, dessen Mutter eine Jüdin gewesen, war von Paulus Anbequemung geschehen.

V. 4 u. 5 findet sich eine uralte Verschiedenheit der Schreibart, die auch für den Gedanken bedeutend ist. Die rec. liest V. 5 *οἷς οὐδέ* — und dann ist der Sinn der beiden Verse: ich (oder, Einige verstanden so den Plural, sämtliche Apostel) habe wegen der Missethätigkeit durch die falschen Brüder nicht nachgegeben. Aber das *οὐδέ* oder auch Beides *οἷς* u. *οὐδέ* ist auch weggelassen [von Griesbach als sehr verdächtig bezeichnet] worden. Dann, wenn bloß *οὐδέ* gestrichen wird, liegt der Ton V. 3 auf *ἠναγκάσθη*, und V. 4 wird *περιετμήθη* supplirt: wiewohl kein Zwang da war, geschah es doch um der Missethätigkeit willen. Oder, wenn auch *οἷς* weggelassen wird, ist der Sinn derselbe, nur hängt dann, ohne dass Etwas supplirt wird, V. 4 u. 5 zusammen (*διὰ — εἴξαμεν*). Die lateinische Kirche hat diese Weglassung (von *οἷς οὐδέ* oder bloß *οἷς*) von den ältesten Zeiten. Irenäus [*c. haeres.* 3, 13] und Tertullian *c. Marcion.* 5, 3 halten sogar Beides, *οἷς οὐδέ*, für häretische Verfälschung, durch welche die Marcioniten jede Accommodation des Apostels zum Judenthum zu entfernen gesucht hätten. Wiewohl die Stelle V. 4 u. 5 oft auch in der lateinischen Kirche nicht auf den Fall mit Titus, sondern auf ein anderes Nachgeben bezogen wurde. Aber die rec. ist gewiss ursprünglich. 1. Sie steht äusserlich den anderen Lesarten ohne die Negation voran, daher ist sie auch in der neueren Kritik beibehalten, ausgenommen von Semler, Michaelis, Koppe, D. Schulz. 2. Der Sinn ist ganz für sie. Denn Paulus redet durchaus von seiner Selbst-

ständigkeit, Festigkeit — auch der Beisatz ἵνα geht auf diese. Auch würde die Formel εἵκειν τῇ ὑποτ. zu stark sein für bloße Anbequemung. Petrus (V. 14 ff.) und die Galater selbst (3, 1. 5, 2) würden dann dasselbe gethan haben, was er; und doch werden jene so hart von ihm getadelt? Man hat also wohl die Stelle gemildert durch Weglassung der Negation V. 5, entweder der rigoristischen, gegenjüdischen Partei wegen (Marcioniten), weil diese das οὐδέ und den dadurch gewonnenen Sinn der Stelle so hoch hielt, oder weil man selbst in ihr einen Widerspruch fand mit anderen Paulinischen Reden und Handlungen AG. 16, 3. 1 Kor. 9, 19 — 23, wo Paulus von der Accommodation spricht. Aber dieser Widerspruch ist von Paulus hier selbst ferngehalten worden durch den Beisatz: διὰ τοὺς ψευδαδέλφους. Also nach dem gewöhnlichen Texte ist die Erklärung diese. Διὰ τοὺς — nämlich οὐ περιετμήθη oder auch οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι, dieses dann in dem Sinne: man durfte ihn nicht zwingen wollen, oder durfte Zwang nicht anerkennen. So Schott [„et quidem (δέ, Phil. 2, 8) non coactus est circumcidi propter ipsos quidem fratres falsos, i. e. quo pertinacius illi ψευδαπόστολοι instabant circumcissione postulanda, eo magis Apostoli totam rem libero ipsius Titi arbitrio permittebant, ne illis temere obsequi viderentur“]. Einige (Paulus und Rückert) supplirten περιετμήθη ohne Negation, sodass in εἵξαμεν τῇ ὑποταγῇ die Bedeutung gelegt wird: ich gab ihnen nach, ohne mich von ihnen beherrschen zu lassen. Aber, wie gesagt, dieses Nachgeben ist unwahrscheinlich. In keinem Falle ist mit Semler, Storr (*dissert. in epist. Pauli minorum aliquot loca* S. 4), Flatt [Rosenmüller, Borger], Olshausen, Hermann ἀνῆλθον aus V. 1 zu wiederholen, wodurch die Rede den Zusammenhang verliert. Ψευδάδ. sind, wie 2 Kor. 11, 26, falsche Lehrer. Das unklassische παρείσακτοι bedeutet heimlich, fälschlich Einge-

führte, also Arglistige, Eingedrungene. So steht sogleich *παρεισέρχεσθαι, παρεισδύειν* Jud. 4 u. *παρεισάγειν* selbst 2 Petr. 2, 1, auch von falschen Lehren, die sie hereinbrächten. *Κατασκοπεῖν* belauern, wo sich nämlich diese Freiheit angreifen lasse; „die wir in Christo haben,“ als die Seinen (wie *ἰσχύειν ἐν Χριστῷ* 5, 6) oder die durch ihn erworbene. Diese Freiheit ist 5, 1. 13. 1 Kor. 10, 29. 2 Petr. 2, 19, auch Jak. 1, 25. 2, 12 erwähnt; wahrscheinlich τὸ ἀγαθόν genannt Röm. 14, 16 (*Commentar* S. 389). Zunächst ist sie die unbedingte Lossprechung vom Mosaischen Gesetz und Judenthum — doch immer mit dem tieferen Sinne: das Gefühl, einer höheren, geistigen Anstalt anzugehören. Also denkt Paulus dabei an den Uebergang an eine neue, geistige Zeit. *Καταδουλώσονται* — statt dessen liest Lachmann [Scholz und Hahn] *καταδουλώσουσιν*, wie allerdings das Fut. indic. nach ἵνα gebraucht werden kann. [Winer *Grammat.* S. 332.] Fritzsche liest das grammatisch richtigere, jedoch weniger beglaubigte *καταδουλώσωσιν*. Die Lesart des Medium ist der äusserlichen Zeugnisse wegen aufzugeben, doch kann es die Bedeutung haben: sich Jemanden zum Knechte machen. Das Verbum steht so auch 2 Kor. 11, 20: zu Sklaven von sich oder vom Mosaisch-Jüdischen machen. *Ἡμεῖς* nicht blos sie Beide: er und Titus — sondern die Gemeinde, oder auch die rechten Anhänger der Sache, die christliche Menschheit überhaupt.

V. 5. „Welchen ich mich auch nicht auf kurze Zeit gefügt habe, damit die Lauterkeit der Verkündigung bei euch bliebe.“ *Πρὸς ὥραν*, wie Philem. 15, und *πρὸς καιρὸν ὥρας* 1 Thess. 2, 17. *Τῇ ὑποταγῇ* verstärkt das *εἴκειν*. Es drückt ein bleibendes Unterwerfen aus, *εἴκειν* nur einen Akt, also: „nachgeben in Unterwürfigkeit.“ So richtig Winer [*εἴκειν est unius momenti, ὑποτάσσεσθαι vero longioris temporis*]. Hermann erklärt philologisch richtig aber zum Sinne un-

passend: habe ihnen nicht nachgestanden im christlichen Glauben, *Jesu obsequio segnior fui*; ihm folgt Bretschneider (*lex. ed. 3. S. 426*): *quibus ne minimum quidem cessimus in obsequio Christo debito*. Jene Bedeutung hat ὑποταγή nur 2 Kor. 9, 13, aber auch da ist es nicht sein, des Apostels, Glaube; εἶκειν so ganz wie *cedere* zu nehmen, dürfte Anstoss erregen. — Und was den Sinn des Gedanken anlangt, so brauchte sich darüber Paulus nicht zu erklären, besonders den Irrlehrern gegenüber; endlich würde dazu der Beisatz (ἵνα —) unangemessen sein. ἵνα gehört zum οὐκ εἴξαμεν. Ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγ., wie V. 14, entgegen dem ἑτέρου εὐαγγέλιον 1, 6: die rechte Art zu verkündigen. Ὑμεῖς entweder die Christengemeine überhaupt (vgl. ἡμεῖς V. 4) oder die Heidenchristen — diese werden so angeredet Eph. 3, 13. Kol. 1, 24. Πρὸς ὑμᾶς bei euch. Also: damit euch nur wahr, lauter gepredigt würde.

V. 6 — 10. Aber auch die Apostel haben mit ihm eingestimmt für die freie Verkündigung unter den Heiden. In dieser freien Verkündigung lag allerdings, dass diese neue Sache sich über Mosaismus und Judenthum erheben solle. Ἀπὸ τῶν δοκούντων — οἱ δοκοῦντες, der Satz ist abgebrochen, mögen wir es nun mit Beza und Hermann Aposiopesis nennen, sodass also Paulus einen Satz gedacht aber übergangen habe, oder Anakoluthon, eine unvollendete Rede, von welcher der Schriftsteller abgekommen sei. Hinzuzuverstehen ist zum ἀπὸ τῶν δοκούντων, wie die Meisten thun (Schott, Winer [im *Comment. u. Gramm. S. 617*], Usteri) οὐδὲν προσανετέθη, oder allgemeiner: geschah Nichts, so Schulz [*quidnam tandem adversus me actum est?*] oder: war Nichts zu fürchten, *ab illis autem, qui principes esse credebantur, quid metuerem?* [Hermann] — Beza und Grotius dachten hinzu: οὐδὲν παραλαβόμεν [„ab iis, qui videbantur esse aliquid, nihil accepi“]; Fritzsche aus dem Vorhergehenden: οὐκ

ἡναγκάσθη [„a viris autem (nempe), qui auctoritate valerent, circumcisionis necessitatem sibi imponi non sivit“]. Einige (Rückert) erklärten die Formel ἀπὸ τῶν δοκούντων: was sie anlangt, oder verbanden ἀπό mit ὅποιοι: die von den Wichtigen, welche ich meine, welcher Art sie auch waren, vgl. AG. 15, 5: τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως. [So Bengel Gnom. S. 824: *subaudi* οἱ, οἱ ἀπό — *et construe*: οὐδέν μοι διαφέρει, ὅποιοί ποτε ἦσαν ἀπό — *nil mea interest, quales tandem fuerint illi ex insignioribus*.] Aber Paulus meint die δοκοῦντες Alle. Wieder Andere verbanden ἀπὸ δὲ τῶν δοκ. — οὐδέν μοι διαφέρει, sodass ἀπό s. v. a. περί bedeute. So Rückert u. Olshausen nach Vorgang der griechischen Väter [Theophylakt S. 334: Οὐδεμία μοι φροντὶς περὶ τῶν δοκούντων εἶναι τι, τῶν μεγάλων δηλαδή ἀποστόλων, εἴτε περιτομὴν ἐκήρυττον εἴτε μή· αὐτοὶ γὰρ τῷ θεῷ λόγον δώσουσι· καὶ οὐκ, ἐπεὶ δὴ μεγάλοι εἰσὶ καὶ ἑξάρχοι, τὸ πρόσωπον αὐτῶν δυσωπηθήσεται ὁ θεός. Oecumenius: Ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναι μεγάλων, τῶν ἀμφὶ Πέτρον, ὅποιοί ποτε ἦσαν, εἴτε εὐαρεστοῦντες θεῷ εἴτε οὐ, διὰ τὸ συγχωρεῖν περιτομὴν, ἐγὼ, φησιν, οὐ διαφέρωμαι.]. Ueber δοκοῦντες εἶναι τι zu V. 2. Ὅποιοι — λαμβάνει ist Einschaltung, bei Lachmann in Parenthese [bei Griesbach blos die Worte: πρόσ. — λαμβάνει]. Οὐδέν μοι διαφέρει: *perinde est, nihil refert*, es kümmert mich nicht. „Welcher Art,“ d. i. welcher Würde, nicht Denkungsart (die Väter). Ποτέ gehört nicht (so alle Aeltere, Vulg. *aliquando*, Luther: weiland, Schott) zu ἦσαν. Nach dieser Verbindung bezogen es nämlich die griechischen Väter auf ihre Lehre von der Beschneidung, oder auf ihren Umgang mit Jesus zu dessen Lebzeiten, oder auf ihren Zustand bevor sie zu Jesus kamen [Augustin S. 689: *quales aliquando fuerint, id est, quia et ipsi peccatores fuerunt, nihil sua dicit interesse*]. Neuerlichst hat Lützelberger aus diesem ἦσαν auf den damals, als der Brief geschrieben worden sei,

schon erfolgten Tod aller dieser hier Erwähnten geschlossen. Vielmehr gehört ποτέ unmittelbar zum ὅποιοι, *tandem, qualescunque*. Ἦσαν ist aber nicht: früher gewesen sind — so auch Winer und Schott [*quales olim fuerint*] — sondern waren, nämlich diejenigen, mit denen ich zu thun hatte. Πρόσωπον — λαμβάνει giebt den Grund für das οὐδέν μοι διαφέρει. Es ist ein heiliges Sprüchwort Röm. 2, 11 [*Commentar S. 70*]. Vor Gott seien Alle gleich — der Unterschied der Menschen liege nur innerlich. Dieses Wort wird immer nur von äusserlich Hochstehenden gebraucht, nicht von äusserlich Niedrigen. Daher ist es nicht auf ihn, Paulus, zu beziehen, als wolle er sagen: auch er habe seinen Rang. So Hermann [*rationem reddit, cur sibi illi non fuerint metuendi; quae haec est, quod, etiamsi illi ipsum Jesum audiverint, tamen sibi quoque ab Deo, qui personam non respiciat, idem sit veritatis lumen concessum, 2 Kor. 11, 5*]. Γάρ führt nur zum Hauptsatze, der mit ἀπὸ τῶν δοκούντων begann, zurück, bezieht sich nicht auch auf die Zwischensätze. Προσανατίθεσθαι steht nicht ganz wie 1, 19 [de Wette]: hier entweder in der Bedeutung von Gegenrede oder von Zusätzen, welche sie gemacht hätten. Sie erkannten die Selbstständigkeit meines Lehrens, Wirkens an.

V. 7. Ἀλλὰ τοῦναντίον — der Satz wird dann V. 9 fortgesetzt; τοῦναντίον: im Gegentheil, nicht nur anerkennend, sondern auch einräumend, forderten sie mich auf, meinen Beruf zu erfüllen. Ἰδόντες dann V. 9. γνόντες — jenes nämlich: äusserlich wahrnehmend, dieses: im Inneren erkennend; ἰδόντες aus dem, was V. 8 erwähnt wird, aus dem Erfolge, welcher dem Paulus, wie ihnen, zu Theil geworden; nicht blos (de Wette) aus dem Berichte des Paulus. Πεπίστευμαι, wie Röm. 3, 2 u. a. Εὐαγγέλιον τῆς — wie V. 8 ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς: für sie bestimmt. Ἀκροβυστία — περιτ. wie

Röm. 2, 27 [*Commentar* S. 82]. Immer wird Petrus vornehmlich erwähnt.

V. 8. enthält einen in Parenthese gestellten Zwischensatz, welcher angiebt, woraus jene Apostel diesen seinen Beruf erkannt (*ἰδόντες*) hätten. *Ἐνεργεῖν* ist gewöhnliches Wort für göttliches Wirken, vornehmlich in der christlichen Sache, Aeusserliches (3, 5) und Innerliches (Geisteskräfte, Geistesbeistand) umfassend: 1 Kor. 12, 6. Eph. 1, 11 u. 20. Kol. 1, 29. Phil. 2, 13. Hier wohl im allgemeinen Sinne, ohne gerade Wunder zu bezeichnen, da die empfangene Gabe erst V. 9 erwähnt wird: Erfolg geben. Die Dative *Πέτρῳ — καὶ ἐμοί* [Schott mit Lachmann *καὶ μοί*]: zu Gunsten oder zur Ehre. *Ἀποστολή* wie Röm. 1, 5; hier ganz gleich dem *εὐαγγέλιον*: „für die Absendung zu den Juden — für die Heiden;“ *εἰς τὰ ἔθνη* = *εἰς ἀποστολήν τῶν ἐθνῶν*.

V. 9. *Χάρις ἡ δοθεῖσα* wie Röm. 12, 3 [*Commentar* S. 344], *χάρις καὶ ἀποστολή* Röm. 1, 5. Doch hier ist *χάρις* mehr, wie Röm. 12, 6, geistige Kraft. Viele, auch Fritzsche und Schott [*quum dominus me converteret, ad munus apostolicum vocaret, viribus instrueret necessariis, et quam prospero successu dominus labores meos secundaverit apostolicos*] bezogen *χάρις* auch auf die Erfolge. Hier werden nun die vorher nur umschriebenen (*οἱ δοκοῦντες*) Personen genannt, wie ihre Namen auch in der Tradition blieben. Jacobus ist ohne Zweifel derselbe, wie 1, 19. Doch wenn Clemens Alex. bei Eusebius *H. E.* 2, 1 [*Hypotyp.* 7] sagt, Jesus habe die *γνώσις* dem Jakobus, Petrus und Johannes übergeben, so meint er unter dem Ersten den Gerechten, *τῷ δικαίῳ* heisst es ausdrücklich. [Vgl. Gieseler *KG.* 1 Bd. 1844. S. 319.] *Στύλοι* 1 Tim. 3, 15. Apok. 3, 12, ein in jeder Sprache gebrauchtes Bild, wohl ohne besondere Beziehung z. B. auf die Idee vom Tempel Gottes (1 Kor. 3, 16. Eph. 2, 21), wie in der angef. St. der

Apok., sondern wie *θεμέλιος* von Sachen und Personen gebraucht wird: Hauptsächliches, Begründetes. Dasselbe heissen mit einem Zug von Ironie 2 Kor. 11, 5. 12, 11 die überhohen Apostel, *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι. Δεξιὰς κοινωνίας*: für oder aus Gemeinsamkeit. Das Händereichen ist also nicht Zeichen der Betheuerung, sondern der Verbindung. So für Bundschliessen schlechthin steht *δεξιὰς διδόναι* und *λαβεῖν* 1 Makk. 11, 62. 13, 45, 50. Das Hauptwort ist weggelassen: *εὐαγγελιζώμεθα — ζωνται. Εἰς* — unter sie hingehend; daher diese Stelle nicht (Baur) mit der AG. streitet, nach deren Berichten Paulus immer zuerst an die Juden geht.

V. 10. *Μόνον* abgebrochene Rede, wie 5, 15, nämlich: nur darin sollten auch wir uns mit den Juden beschäftigen, also: *ἐν τούτῳ καὶ ἡμεῖς εἰς τὴν περιτομήν. Οἱ πτωχοί*, wie Röm. 15, 26 *οἱ πτωχοὶ τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ*. Es ist wohl möglich, dass aus diesem schlechthinnigen Gebrauch des *οἱ πτωχοί* unter den Paulinischen Christen der Name Ebioniten für palästinensische Judenchristen entstanden ist. [Anderes s. bei Gieseler KG. 1. Bd. S. 131.] *Μνημονεύειν*: fürsorgend gedenken. *Ὅ* mit *αὐτὸ τοῦτο*: „was durchaus ich geflissentlich gethan habe.“ *Ἐσπ. ποιῆσαι* Eph. 4, 3. Die Apostelgeschichte und die Briefe (s. zu Röm. 15, 25 ff. *Comment.* S. 414) erwähnen diese Sammlungen erst aus der späteren Zeit, der griechischen Reise des Paulus. Wahrscheinlich liessen sie sich dort erst ausführen. Doch in eine frühere Zeit und nach Antiochien gehört AG. 11, 19 f., daher wohl anzunehmen ist, dass Paulus dieses schon früher gethan und jene drei Apostel auf den Gedanken geführt habe, ihm für immer diesen Auftrag zu geben. Usteri fand die Spur einer früheren Collecte auch AG. 18, 22 aus Kleinasien, wo blos die Reise des Apostels von Ephesus über Cäsarea nach Antiochien sich erwähnt findet. Auf keinen

Fall ist nöthig, ἐσπουδ. in der Bedeutung eines Plusquamperfect. zu nehmen.

Nun V. 11 ff. folgt das Letzte im zweiten Kap. zur Rechtfertigung seiner Person und apostolischen Selbstständigkeit. Selbst gegen den Petrus habe er gestanden, und gerade eben in diesen streitigen Angelegenheiten über Bedeutung und Gültigkeit des Mosaismus. Dieser Streit oder vielmehr dieser Widerspruch des Paulus gegen den Petrus ist bekanntlich nirgends sonst erwähnt; die AG. und die Briefe berichten nicht einmal ein Zusammentreffen der Apostel in Antiochien, wo Paulus nach jener Zusammenkunft in Jerusalem war: AG. 15, 34 (doch hier heisst es wenigstens, Paulus und Barnabas hätten gelehrt μετὰ ἐτέρων πολλῶν) und 18, 22. Sogar die älteste Kirche schon stiess sich an dieses Ereigniss, und Clemens Alex. bei Euseb. *H. E.* 1, 12 stellt die Behauptung auf, dieser Kephas (daher wohl 1, 18 diese Schreibart) sei nicht der Apostel Petrus, sondern einer der siebenzig Jünger gewesen. Noch schwieriger schien wahrscheinlich die Lösung, seit Porphyrius aus diesem Ereigniss Anlass nahm, die Apostel zu schmähen. Theodoret hat den Abschnitt von V. 5 — 15 nicht mit erklärt, oder die Erklärung ist verloren gegangen. Bei den übrigen Vätern (Tertullian, Hieronymus, Chrysostomus) ist herrschende Meinung, beide Apostel hätten nur dem Scheine nach (κατὰ πρόσωπον, κατ' οἰκονομίαν, *per simulationem*) so gehandelt, Petrus habe nur dem Paulus Gelegenheit geben wollen, seine Gesinnung auszusprechen [dagegen auch Luther *Comment.* 1. S. 161]. Hierdurch wurde nun der erste Streit über die Statthaftigkeit der Accommodation herbeigeführt; denn Augustin [*epist.* 8 — 19] bestritt gegen Hieronymus [*epist.* 86 — 97] jene Anbequemung. [Hieronymus änderte später seine Ansicht *c. Pelag.* 1, 8. *Apol. adv. Ruf.* 3, 1. Vgl. Baumgarten-Crusius *Lehrbuch der Dog-*

mengeschichte 2 Bd. S. 829.] S. auch Möhler *gesammelte Schr. und Aufsätze*. Regensburg. 1839. I. 1 ff. Es versteht sich, dass Alles ganz eigentlich so von Seiten beider Apostel geschehen ist, und nur dieses passt hier in den Zusammenhang [Schott]. Petrus, natürlich der Apostel, handelte also nicht aus Anbequemung (diese gestattete Paulus: AG. 16, 3. 21, 10 — 27. 1 Kor. 9, 20), sondern aus Furcht und die Rede des Paulus an ihn war ernster Tadel. Finden wir übrigens hier auf der Seite des Petrus wieder die alte Menschenfurcht, welche ihn erst verlassen zu haben scheint, als er in die Welt hinauskam; so tritt in Paulus desto mehr Entschiedenheit und Freimüthigkeit hervor. Bemerkenswerth aber ist, dass Paulus dem Petrus nicht Menschenfurcht als Charakterfehler vorwirft, sondern seinen Irrthum als einen bloß theoretischen betrachtet. In jedem Falle aber war viel Leben in diesen apostolischen Urgemeinen. Endlich ist diese Stelle auch oft gegen die anscheinende Anmassung der apostolischen Fehllosigkeit gebraucht worden. Vgl. Boeckel *adumbratio quaestionis de controversia inter Paul. et Petr. Antiochiae oborta*. Lips. 1817.

V. 11 ist ἦλθε in Plusquamperfectbedeutung zu fassen: gekommen war, während er sich dort aufhielt. Denn das Tadelnswerthe an Petrus fand nach V. 12 erst späterhin bei seinem Aufenthalt in Antiochien Statt. Κατὰ πρόσωπον ἀνθίστασθαι ist alte Formel, wiewohl ohne besondere Bedeutung des πρόσωπον, 5 Mos. 7, 24. 9, 2 u. a. Hier ist κατὰ πρόσωπον: offen vor ihn hin; am Aehnlichsten AG. 25, 16: κατὰ πρόσωπον ἔχειν τοὺς κατηγοροῦς. Κατεγνωσμένος übersetzt die Vulg. *reprehensibilis*, nicht gegen den Sprachgebrauch, wenn gleich mehr dem Sinne nach. [Winer *Gramm.* S. 418.] Auf keinen Fall Hebraismus. Es ist zu übersetzen: so gut wie gerichtet; Röm. 14, 23 κατακέκριται, Apok. 21, 8 ἐβδελυγμένος. Matthies vergleicht Hom. *Iliad.* 15, 427

τετελεσμένον. Der Syrer, Luther, Usteri, Schott, de Wette: er ward angeklagt, nämlich von den Heidenchristen. Aber καταγινώσκεσθαι ist gewöhnlich: verurtheilt werden. Rückert: in seinem Gewissen verurtheilt. So schon Bengel [*propter actiones contrarias, quarum altera alteram condemnabat. Participium habet vim reciprocam. Suo enim ipse iudicio, sua se praxi condemnauerat Petrus*“].

V. 12. Ἀπὸ Ἰακώβου gehört zu ἐλθεῖν, nicht zu τινές (ἔρχεσθαι ἀπὸ Mark. 3, 35). Der Name Jakobus steht für die Gemeinde zu Jerusalem: aus der Gemeinde dorthier. So Chrysostomus, Grotius, Olshausen, [Vater] — wogegen Meyer. Es sind nicht gerade Menschen seines Sinnes (AG. 15, 13 ff. sind dagegen — dort erscheint Jakobus gemässigt, doch vgl. 21, 18 ff.) oder gar Abgesandte von ihm, wie man die Formel gewöhnlich verstand, auch de Wette [und Meyer]. Ἕθνη sind Heidenchristen Röm. 16, 4. Eph. 3, 1 [Usteri]. De Wette meint, es könnten auch ungetaufte Heiden mitgemeint sein. Συνεσθίειν bedeutet nicht gerade nur ein gemeinsames Mahl halten (Paulus dachte an Agapen), auch bezieht es sich wohl nicht nur auf ungescheuten Genuss jüdisch - verbotener Speisen, sondern heisst überhaupt: *familiariter uti*, Lebensumgang, wie 1 Kor. 5, 11, συμφαγεῖν AG. 11, 3. Luk. 15, 2 steht συνεσθίειν in seiner eigentlichsten Bedeutung. ἦλθον ist rec., oft (auch von Lachmann) ist ἦλθεν gelesen worden. Es müsste diess auf Petrus gehen, aber dann das συνεσθίειν des Petrus vor seinen Aufenthalt zu Antiochien fallen. „Wie er kam und jene vorfand.“ Aber dieses ist gewiss unrichtig. Petrus hätte dann in Jerusalem jene Gemeinschaft mit den Heidenchristen gehabt; aber diese ἐλθόντες, die ihn an derselben verhindern, waren ja von Jerusalem gekommen. Vielmehr müsste dann im Vorigen τινά gelesen, wie einige Lateiner wirklich ein *aliquem* haben, und dann ἦλθεν auf diesen bezo-

gen werden. Aber die rec. steht auch äusserlich fest. ὑποστέλλειν: sich aus Furcht zurückziehen AG. 20, 20. 26. Hebr. 10, 38 (ὑποστέλλεσθαι), *se subducere*, nicht aus Verstellung. Ἀφώριζεν ἑαυτόν — nämlich aus der Gemeinde, denn Heidenchristen waren in ihr überwiegend. Τοὺς ἐκ περιτομῆς: Judenchristen, mag die Formel und der Ausdruck Ἰουδαῖοι V. 13 nun Juden (vgl. das Wort ἔθνη) oder die Christen aus Juden, πιστοὶ ἐκ περιτομῆς AG. 10, 45, bedeuten. Jenes οἱ ἐκ περιτομῆς ist immer zweideutig: AG. 11, 2. Kol. 4, 11. Tit. 1, 10. Φοβούμενος nicht blos *veritus*, sondern *metuens*. Chrysostomus, Theophylakt und Grotius erklären: für sie fürchtend, ihren Abfall (4, 11).

V. 13. „Mit ihm verstellten sich auch die anderen Judenchristen,“ nahmen den Schein von Misbilligung, Verachtung an gegen die Heidenchristen oder des unbedingten Gehorsams gegen das Mosaische Gesetz. Grotius conjicirte, um den Vorwurf zu mildern, συνεπικλίθησαν und dann ὑποκλίσει (von ὑποκλίνεσθαι = συνεσθίειν); unnöthig und gegen die Sprache. Wenigstens müsste es dann heissen: sie bequemen sich an. Συναπάγεσθαι steht hier anders als Röm. 12, 16 [Comment. S. 357]. Barnabas war also der jüdischen Denkart zugänglich, wiewohl Gefährte des Paulus bei den Heiden. Uebrigens hatten ja die Apostelbeschlüsse von Jerusalem das Benehmen der Judenchristen bei den Heidenchristen gar nicht berührt.

Die tadelnde Rede des Paulus V. 14 (unrichtig spricht man von einem Apostelstreite) bezieht sich nur auf das jetzige Betragen des Petrus, indem er seine vorher befolgten Grundsätze verliess. Denn V. 15 ff. spricht Paulus ausführlich gegen die Grundsätze der Judenchristen, dass für sie noch die Verpflichtung zum Gesetze bestünde; wobei die Anwendung übergangen wird, dass diese Verpflichtung noch weit weniger für Heidenchristen Statt habe.

V. 14. „Aber als ich sah, dass sie nicht der christlichen Wahrheit gemäss auf rechtem Wege gingen.“ Ὁρθοποδεῖν steht sonst nirgends; ὀρθόπους aber wenigstens bei Sophocles [*Antig.* 986]. Es bedeutet hier auf geradem oder rechtem Wege gehen, dasselbe ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας 2 Tim. 2, 15, ὀρθὰς τροχιάς ποιεῖν Hebr. 12, 13. Στοιχεῖν Gal. 6, 16, ἀκριβῶς περιπατεῖν Eph. 5, 15, vom Befolgen gewisser Lehren, Grundsätze. Ἀλήθεια τοῦ εὐαγγ., wie V. 5: rechte Art der Verkündigung; πρὸς: dieser nach (*versus*), nicht gemäss (κατά), als nach einer Norm (2 Kor. 5, 10). Ἐμπροσθεν πάντων (1 Tim. 5, 20 ἐνώπιον πάντων ἐλέγχειν): vor allen Lehrern oder Gemeiniegliedern — oder eben den Judenchristen, zu denen allein er sich hielt. Er habe ja in seinem Betragen gezeigt, dass er diese Bräuche für nichts Wesentliches achte. „Wenn du, der du Jude bist, heidnisch lebst, und nicht jüdisch.“ Ζῆς: dir zu leben erlaubst, leben zu können meinst, bisweilen oder gewöhnlich (aus Grundsatz), wie es V. 12 gesagt war. Das Präsens hat keine Schwierigkeit (de Wette), steht auch nicht für das Präteritum. Rückert schlägt für Ἰουδ. die Bedeutung vor: in jüdisch-würdiger Art und Gesinnung handeln, als ein ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν Joh. 1, 48. Aber das Wort hat ja in der ganzen Stelle eine schlimme Bedeutung. Καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ist verschieden gestellt worden; am Beglaubigtesten vor ζῆς (Lachmann καὶ οὐχ Ἰουδ. ζῆς). Doch so wird wohl der Satz zu überladen. Schott und de Wette hielten die Worte nach Semler's Vorgange für Glossem; aber sie sollen dem ἐθνικῶς ζῆν vielleicht seine Bedeutung geben (nicht sittlich handeln). Der Tadel des Paulus gegen den Petrus bleibt nicht bei der Inconsequenz aus Menschenfurcht stehen, sondern er giebt ihm Schuld, dass er selbst das heidnische Leben zu verwirren suche. „Wie kannst du die Heiden (d. s. wie V. 12 Heidenchristen) zwingen jü-

disch zu leben?“ (judenzen übersetzt auch de Wette). Ein solcher Zwang (moralischer, vgl. V. 3, wie 2 Kor. 12, 11) wurde geübt, indem er ihnen in ihrer heidnischen Weise Verachtung zeigte. Ohne Grund findet de Wette dieses ἀναγκάζειν schwierig. Aber vielleicht soll hiermit nicht nur überhaupt das Betragen des Petrus als besonders strafbar dargestellt, sondern dem Petrus selbst die Uebertretung der Apostelbeschlüsse (AG. 15, 28) Schuld gegeben werden, welche den Heidenchristen kein Joch auflegen hiessen. *Ti* ist rec., die neuere Kritik [auch Hahn] hat πῶς vorgezogen: *quo jure quare injuria?*

Hiermit war Petrus Betragen nun gerügt — das Folgende V. 15 handelt bis zu Ende des Kap. gegen die Grundsätze der Judenchristen überhaupt. Denn gewiss gehören diese Verse noch zur Rede des Paulus. So auch die meisten Neueren, in der alten Kirche Hieronymus [*nos, id est, ego et tu, Petre, — miscuit enim personem suam, ne illi facere videretur injuriam, quum essemus, inquit, natura Judaei, ea facientes, quae lege praecepta sunt, et non ex gentibus peccatores, qui vel generaliter, quia idolis serviunt, peccatores sunt, vel quos nunc putamus immundos, scientes, quod non possumus ex legis opere, sed ex Christi salvari fide, credidimus in Christum*]. Dagegen nahmen Oecumenius, Calvin, Beza, Grotius, Koppe, Matthies, wohl auch Lachmann, indem er einen Absatz eintreten lässt, V 15 f. für einen Beisatz des Apostels an die Galater; 2. Luther einen solchen von διότι — V. 16. [S. 204: *Hactenus verba sunt Pauli, quae ad Petr. locutus est, quibus comprehendit in summa praecipuum christianae doctrinae articulum, qui facit vere Christianos. Jam vertit sermonem ad Galatas, et concludit dicens: cum res ita se habeat, quod per fidem in Christum justificemur, ergo ex operibus legis non justificabitur omnis caro.*] 3. Neander *Pflanzung* 1. 274 und Schott von V. 18 an. 4. Flatt

von V. 19. Aber die Verse hängen unter sich genau zusammen, nirgends ist ein Uebergang bezeichnet worden, und wollten wir die Rede des Paulus mit V. 14 geschlossen sein lassen; so würde sie doch zu kurz sein. Auch würde dann gewiss vor V. 15 Etwas, wie ἀδελφοί stehen, und dieser ganze Vers würde die Heidenchristen in der Galatergemeine zu sehr herausstellen. Diese Rede soll vielmehr wohl das Wesentliche von dem wiederholen, was Paulus den Aposteln in Jerusalem vorgetragen haben will, V. 2.

V. 15. Mit ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι sind wohl alle Judenchristen gemeint — bei ihnen Allen wird diese Denkungsart vorausgesetzt, welche er V. 16 darstellt. Von solchen Ἰουδαίοις nämlich unterscheidet er die Ἰουδαῖζοντες, die befangenen, fanatischen, störenden Judenchristen. Φύσει Röm. 2, 14, der Geburt nach. Es entspricht ihm das ἐξ ἐθνῶν; dieses bedeutet nicht: aus Heiden, sondern: von ihnen stammend. Ἀμαρτωλοί kann in dem gewöhnlichen, jüdischen Lebensstile gesetzt sein ohne beschimpfende Bedeutung, Matth. 9, 10 f. 11, 19. 26, 45. (Luk. 18, 32. AG. 2, 23. Tob. 13, 6: ἔθνος ἀμαρτωλῶν), wie ἄδικος 1 Kor. 6, 1. Doch kann es hier auch (vgl. Röm. 9, 30) die Bedeutung haben: nicht zum Gesetz verpflichtet, *profani* (Calvin). Der Nachsatz zu diesem ἡμεῖς folgt im καὶ ἡμεῖς — V. 16; εἰδότες — Xρ. V. 16 giebt den Grund für diese ihre Handlungsweise an. Also ist weder V. 15 mit Punkt vom Folgenden zu trennen (Flatt: wir sind Sünder als Juden, jene als Heiden), noch (Lachmann) V. 16 nach πίστι. Ἰησοῦ Χριστοῦ Punkt zu setzen. Vielmehr ist mit den meisten Auslegern so zu verbinden: Wir, die wir geborene Juden sind, aber eingesehen haben — wir sind gläubig geworden.

V. 16 ist δέ durch die neuere Kritik erst hereingebracht [Hahn], dem Zusammenhange nach ganz angemessen. „Da wir aber wissen, dass kein Mensch gottgefällig wird durch

Gesetzeswerke, vielmehr nur durch Glauben an Jesus Christus, wir sind gläubig geworden, um auf solche Weise gerecht zu werden.“ Die Schlussstelle *διότι* — bestätigt das *εἰδότες*, oder giebt Grund und Quelle an, aus dem sie diese Einsicht erhalten hätten. Gedanken und Worte in unserem Verse geben den Paulinischen Grundgedanken: 3, 11. Röm. 3, 28. [Commentar S. 114] vgl. AG. 13, 39. *Δικαιοῦσθαι* bedeutet in dieser Formel nicht gerechtfertigt werden, sondern gottgefällig, und zwar durch das, was man ist — thut. *Ἔργα νόμου* (s. zum Römerbr.) sind wie immer bei Paulus zu verstehen, nicht im Sinne zu beschränken, wie Schott allein an das Cerimonialgesetz denkt [*„facta intelliguntur legi Mosaicae cerimoniali accommodata, seu observatio rituum Judaicorum, quemadmodum ἔργα τοῦ σκότους Röm. 13, 12, quae conveniunt ignorantiae, seu ἔργα τῆς σαρκός Gal. 5, 19, qualia postulat et efficit dictamen sensuum et cupiditatum“*]. Doch hat Paulus hier ausschliesslich die mosaisch-jüdischen Werke im Sinne, nicht das Legale überhaupt. *Ἐὰν μή* = *ἀλλά*, wie *εἰ μή* 1, 7. 19. Denn Paulus nahm nicht an, dass der Glaube neben Gesetzeswerken bestehen oder gelten könne, sondern nur der Glaube. *Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist, wie Röm. 3, 22 [Commentar S. 101), dem Folgenden gemäss in umfassendem Sinne zu nehmen: Glaube an Christus, und: den er will, wie ungefähr: Christusglaube. Denn dieser doppelte Begriff des Glaubens (s. auch zu Röm. 1, 17) findet sich im Folgenden, in *ἐπιστεύσαμεν* und *ἐκ πίστεως*, Glaube, in dem man zum Evangelium kommt, Glaube unter ihm. *Καὶ ἡμεῖς*: auch wir, oder wir sogar (das Subject betonend). *Ἐπιστεύσαμεν*, wie Röm. 13, 11: „sind gläubig geworden, um durch Glauben gerecht zu werden,“ in frommer Gesinnung, ohne Gesetzeswerke, Gott zu gefallen. Statt *διότι* liest Lachmann *ὅτι*. Der Satz stand schon Röm. 3, 20. Ausser dem *ἐξ ἔργων νόμου*, dessen Sinn Pau-

lus im ganzen Gedanken fand, ist er entlehnt aus Ps. 143, 2: ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. Das Futurum soll bedeuten: nie werde es geschehen (Meyer), oder: es könne nicht geschehen.

Dieses war das Negative der Behauptung (nicht durch Werke) — nun das Positive V. 17—21. Christus will es V. 17 u. 18 — in seiner Sache liegt es, diese besteht in einem neuen Leben V. 19—21. — Also: „Wenn wir für Sünder gehalten werden sollten, wenn wir durch Christus gottgefällig zu werden suchen; so hat Christus wohl gar für Sünder gewirkt? Das sei fern!“ Christus nämlich hat es gewollt, dass wir durch ihn gottgefällig werden sollen, und, wäre dieses also unrecht, so hätte uns Christus hineingeführt in das Unrecht. Nach δέ ist Komma zu setzen. Ζητεῖν δικαιοσύνην steht wie διώκειν δικαιοσύνην Röm. 9, 30 f. [Commentar S. 290]. Ἐν Χριστῷ: auf seine Weise, oder: διὰ πίστ. Ἰησοῦ Χριστοῦ V. 16. Das Negative war vorhergegangen: nicht durch Werke — hier das positive Gegentheil: in, durch ihn. Εὐρίσκεισθαι dafür geachtet werden; anders Röm. 7, 10: apparere. Καὶ αὐτοί ist nicht: selbst wir, sondern: nos ipsi — eben hierdurch, dass wir jenes wollten. Ἄρα, wie Luk. 18, 8. AG. 8, 30, als Fragpartikel zu schreiben und der Satz als Frage zu fassen. [Vgl. Winer Gramm. S. 597.] Die Alten (Luther, Koppe, Usteri) nahmen die Worte nicht als Frage, aber Folgerung kann es doch nicht aus dem Vorigen sein. So wollte es auch Grotius. [„Legendum hoc sine interrogatione. Sensus est: Jam dicent increduli, Christum nihil aliud quam peccandi licentiam auxisse. Hoc illi colligent ex vita nostra, nisi ea superet et gentium, incircumcisorum et judaizantium vitam.“] Auch steht μὴ γένοιτο immer nach Fragen: Röm. 3, 6. 31. 6, 1. 15 u. f. Uebrigens fassten jene auch den Sinn falsch auf: wenn wir auch noch als Sünder erfunden werden. —

Es ist ironische Frage: darf man es behaupten, was darin liegt? Oder ἄρα steht statt ἄρα οὐ: ist Christus dann nicht Sündendiener gewesen? Ἀμ. διάκονος: Beförderer der Sünde, oder auch Freund, Helfer derselben, *auctor peccati*. Vgl. 2 Kor. 11, 15 διάκονοι δικαιοσύνης und Röm. 15, 8 [13, 4. 1 Kor. 3, 5], worauf Rückert verweist. Es wird vorausgesetzt, dass Christus dieses neue, freie Lehen ohne Gesetzesdienst gewollt habe, entweder aus dem Geiste seiner Sache oder aus traditionellen Sprüchen, wie sie uns auch in den schriftlichen Evangelien vorliegen Matth. 15, 1. Mark. 7, 1.

V. 18. „Vielmehr ist der Sünder, welcher Etwas fördert, was er selbst aufgegeben, zerstören geholfen hat.“ Dieses ist die härteste Rede gegen Petrus, wenngleich nicht unmittelbar zu ihm gesprochen. Sünder in dem Sinne, wie Röm. 14, 23, ein Mensch ohne Gesinnung, Ueberzeugung. Der Satz ist wohl allgemein zu fassen, nicht bloß auf diese streitige Frage zu beziehen. Das Subject ist allgemein, impersonell zu nehmen: Wenn Einer u. s. w. Ἰάο verbindet den Satz mit μὴ γένοιτο. Ἄ κατέλυσα (vgl. Matth. 5, 17) ist wohl nicht bloß: was ich bei mir aufgegeben habe, sondern: aufgehoben, um seine Kraft gebracht. Οἰκοδομεῖν: fördern — wie καταλύειν, so hat auch dieses hier die Bedeutung: dabei helfen, es mitthun. Συνίστημι, wofür [Griesbach] Lachmann [Hahn und die Schottische Ausg.] συνιστάνω lesen, heisst: stelle mich dar, lasse mich erkennen, 2 Kor. 6, 4. 7, 11. Παραβάτης ist stärker als ἁματωλός V. 17. Vgl. Röm. 2, 25, 27. „Das ist ein rechter Sünder,“ ein vorsätzlicher, schwerer, nicht aber der, der ihn dafür achtet. Also ist nicht wie die Meisten thun τοῦ νόμου zu suppliren: Wenn ich so handelte, dann gäbe ich mir selbst Gesetzesübertretung Schuld. Unsere Erklärung ist auch von Rückert, Schott [„nos ipsi (non Christus) deprehendimur peccatores, i. e. hac ipsa gloriatione vana efficimus, ut nunc

simus et appareamus peccatores, voluntati divinae contradicentes“], Matthies, Usteri und Meyer vorgetragen worden.

V. 19 — 21. Die Sache Christi fordert es. Die Allegorie, Sterben und Wiederaufleben mit Christus, Röm. 6 u. 7 [Commentar S. 174], ist hier wieder angewendet. „Wir sind ja bestimmt, ein neues, geistiges Leben anzutreten.“ *Εγώ*, wie V. 18, impersonal: der christliche Mensch. *Νόμῳ ἀπέθανον*, wie Röm. 7, 4. *θανατοῦσθαι τῷ νόμῳ*, mit *ἀπό* Kol. 2, 20. „Das Gesetz gilt nicht mehr für mich.“ Hier in einer Art von Wortspiel: *διὰ νόμον νόμῳ*. Gewiss bedeutet jenes erste *νόμος* nicht die neue Anstalt, wie Hieronymus und die Lat. deuteten, Luther und Erasmus [Paraphr.: „*nihil est igitur causae, cur semel amplexi fidem evangelicam — ad crassae legis praesidia respiciamus, cui jam desivimus esse obnoxii.*“ Verweisung auf das Gleichniss Röm. 7, 1 ff. *Verum simul atque per Christi mortem ac sacrum lavacrum addictus sum legi fidei, quae spiritualis est; quodammodo mortuus sum legi crassae, nec ita mortuus illi, ut desierim vivere, sed ut felicius coeperim vivere“]. Diese Bedeutung hat *νόμος* immer nur mit Beisätzen, wie *πίστεως*, *πνεύματος*, *δικαιοσύνης* Röm. 3, 27. 8, 2. 9, 31. Andere (Calvin, Grotius, Flatt, Winer, Schott) erklärten: um der Mangelhaftigkeit des Gesetzes willen, wie durch seine Schuld (3, 21); dieses würde wohl *διὰ νόμον* heissen. De Wette: indem ich das Gesetz durchgelebt habe. Vielmehr (so fassten es schon die griechischen Väter): durch das Gesetz selbst dahin geführt, durch seinen Inhalt, seine Aussprüche dazu aufgefordert. Vgl. 4, 21. Röm. 3, 31. Vornehmlich wohl meint er solche Stellen, welche auf neue Dinge, Zeiten, Bund deuten. Usteri (auch hindeutend die griechischen Väter, Calvin): auf Verlangen des Todsprechenden Gesetzes; ähnlich Meyer: durch die Kreuzigung*

Christi wurde der Fluch des Gesetzes an ihm vollzogen [3, 13 und insofern starb er durch das Gesetz]. Dieses wäre ein reines Wortspiel; denn auf seinen eigenen Tod hat ja dieses Gesetz nicht gesprochen. „Um Gott zu leben.“ *ἵνα* führt das auf das Sterben Folgende ein, dass auch das Leben Christi symbolisch sei für sie. Denn jenes *ζῆν θεῷ* liegt nicht auch im Sterben, sondern in dem daneben Gedachten, in dem Wiederleben, Auferstehen mit Christus. Dieselbe Formel stand anders Röm. 6, 10, dort dem Leben in der Sünde entgegengesetzt, hier dem unter dem Gesetze. Ein bedeutsamer Ausdruck für das Leben in Geistigkeit und Freiheit: Gott dem Gesetze entgegengesetzt.

V. 20 wird das Bild des Lebens mit Christus noch zweifach anders gewendet: Nicht nur wie er soll ich leben, sondern er ganz an meiner Stelle, meine Persönlichkeit ganz in ihm aufgehen, nur für die Sache Christi soll ich dasein. Was äusserlich, geschichtlich vorlag, dass vom Tode Jesu die neue Zeit, das neue Leben ausgegangen war, das deutet Paulus in diesen Tod, als in ein hohes, sittliches Symbol hinein. *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* Röm. 6, 6 [Commentar S. 174]. „Als völlig gestorben mit ihm soll ich mich ansehen.“ Das Bild der Kreuzigung hat hier nicht den Begriff des Elends, der Schmach; sondern es soll nur das Todesbild hervorheben, verstärken. *Ζῶ δὲ οὐκ ἐγώ* drückt aus, was dem Sinne nach schon im Vorigen lag, und *ζῆν δέ* — was die Folge von dem Vorigen ist: „Also lebe nicht ich;“ worauf denn folgt, dass Christus in mir lebt. Nach *ζῶ δέ* ist nicht Komma zu setzen, wie es bei Griesbach, Knapp und den älteren Ausgaben steht, sonst müsste es heissen: *ζῶ μὲν, οὐκέτι δέ ἐγώ*, wie Luther übersetzt: ich lebe, doch nun nicht ich. Mit Recht ist daher jenes Komma von [Koppe] Lachmann, Schott [und Hahn] getilgt, und dieses von Meyer und de Wette gebilligt worden. Es

ist Ein Satz, den de Wette richtig übersetzt: ich lebe nicht mehr ich selbst. Ζῆ ὁ Χριστός d. i. sein Dasein, Geist, wie Röm. 8, 9 Christus und Geist Christi abwechselt. [S. *Commentur* S. 222 f.] Ὅ δὲ νῦν ζῶ Röm. 6, 10: so viel ich lebe, oder: insofern — *quoad vivam*, also: in meinem jetzigen, ganzen Dasein. So Rückert, Usteri, Schott [„*haec vita quae mea dici possit tota versatur in fiducia laetissima in filio Dei collocata*“]. Ἐν σαρκί, wie Phil. 1, 22 ζῆν ἐν σαρκί: sinnlich, zeitlich; denn σὰρξ ist das Sinnenleben, Erdenleben. Wie sein Geistesleben in Christus aufgegangen ist, so ist ihm auch sein Dasein gewidmet. Dieses ist also wieder eine andere Wendung jenes Bildes vom Leben mit Christus. Aehnlich, doch mehr vom wirklichen Dienste Christi — hier mehr von der ewigen Widmung des gesamten Daseins — 2 Kor. 5, 15. Πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ wie V. 16 Ἰησοῦ Χριστοῦ. Doch ist πίστις hier stärker: Hingabe an ihn. Ἐν πνεύματι steht dem ἐν σαρκί gegenüber, wie Lebensform dem Lebensgeiste. Wenn mit Lachmann statt der rec. gelesen wird θεοῦ καὶ Χριστοῦ, so wird wieder die Idee Gottes und Christi, wie Eins dem Sinne nach, zusammengestellt. „Welcher sich aus Liebe für mich gegeben hat,“ 1, 4. Ἀγαπᾶν καὶ — wie Eph. 5, 2. Apok. 1, 5. Diese Aufopferung Christi wird als das erwähnt, wodurch er sich ein Recht an uns erworben hätte, wie das Prädikat τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ die Grösse des Opfers steigert.

V. 21 fasst nun Alles zusammen: Man giebt mit dem Gesetzesdienste den Tod Jesu, also die göttliche Anstalt, auf. Ἀθετεῖν: zurückweisen, *spernere* 1 Thess. 4, 8 (nicht: aufheben, *abrogare* 3, 15). Χάρις τοῦ θεοῦ: die thätige Huld Gottes, indem durch sie die Gnadenanstalt, das göttliche Reich, gestiftet wurde. „Denn wenn man gottgefällig wird durch das Gesetz, ist Christus umsonst gestorben.“ Ἀωρεάν = μάτην, zwecklos, ohne Grund, wie Meyer dieses als die

einzigste Bedeutung in der Schrift herausstellt. Dann nämlich giebt es keine Gnade mehr.

Nichts nun vom Erfolge dieses Auftritts. Ohne Zweifel meint Paulus, dass Petrus sich zurechtgewiesen gefühlt habe. Die authentische Geschichte weiss Nichts von einem fortgesetzten Zwiespalt unter den beiden Aposteln, wenngleich kurz darauf zu Korinth und dann durch die ganze ältere Kirchengeschichte, selbst bis in's Mittelalter, Petriner und Pauliner sich entgegenstanden. Wenn die beiden Petriniſchen Briefe ächt sind — der erste hat das durchgängige Zeugniſſ der Kirche, der zweite gehört dem Apostel nicht an — dann liegt ja vollends die Uebereinstimmung der beiden Apostel in Grundsätzen und Leben bestimmt vor.

Bis 5, 12 folgt nun die Ausführung der freieren, gegenjüdischen Grundsätze, die Darlegung dieses seines Evangelium 1, 6 — 10, umfassender, als in den Reden an Petrus: Eine neue Zeit der Freiheit, Geistigkeit, frommer Gesinnung (πίστις) habe eintreten sollen. [Strabowski *de epistolae ad Galat. cap. III. specimen exeget.* Regiomont. 1844.] Der Uebergang geschieht Kap. 3, 1 mit einem herben Ausdruck des Tadels [Klausen *Hermen.* S. 406] — es liegt in demselben im Zusammenhange mit dem Ebenerzählten wie ein edler Stolz: gegen ihn sich setzend, welcher das Apostelhaupt zurechtgewiesen habe. Ἀνόητοι sind, wie Luk. 24, 25, solche, welche Geistiges und Göttliches nicht zu fassen vermögen. Βασκαίνειν, *fascinare*, bezaubern, verzaubern. Das Wort steht nur hier. Es kommt von βάζω, bedeutet also: schwatzen, beschreien. Es liegt im Worte immer der Begriff von unbegreiflichen Verwandlungen des Wesens oder der Weltanschauung. Gewöhnlich wurde dem Neide eine solche Zaubermacht zugeschrieben (Sir. 14, 8 βασκαίνων τῷ ὀφθαλμῷ). Diesen Begriff legen auch die griechischen Kirchenväter in das Wort, nehmen aber fälschlich den der Zau-

berei heraus. [Theophylakt S. 340: *τίς ἐφθόνησε, δεικνύς ἄξια φθόνου πράττοντας πρωί. Δηλοῖ δὲ, ὅτι οἱ παραπείθοντες αὐτοὺς οὐχ ὡς κηδεμόνες οὐδέ ὡς τὸ λείπον ἀναπληροῦντες ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ὡς καὶ τὰ ὄντα ἀκρωτηριάζοντες. Τοιοῦτον γὰρ ὁ φθόνος. Οὐχ ὡς τοῦ φθόνου δὲ καθ' ἑαυτὸν ἰσχὺν ἔχοντος ταῦτα εἶπεν· ἀλλ' ὡς τῶν ταῦτα διδασκόντων διὰ βασκανίαν (aus Neid) ἐπὶ τοῦτο ἐλθόντων.] Die gewöhnliche Lesart fügt hinzu: *τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι*, schon von Hieronymus verworfen; es fehlt in den wichtigsten Zeugen. Wahrscheinlich ist es aus 5, 7 gekommen; unpassend ist es, da dem *βασκαίνειν* angemessener ist, an einen positiven Erfolg zu denken, etwa wie: falsch zu sehen. „Denen doch Jesus Christus gekreuzigt vor Augen gezeichnet worden ist.“ Dieser Kreuzestod ist, wie 2, 20 f., das Symbol des Absterbens für alles Bisherige, also auch für das Gesetzesleben. *Οἷς* gehört zu *προεγράφη*: für welche. *Κατ' ὁφθ.*: anschaulich, lebendig. *Γράφεσθαι* heisst hier *pingi* (so die Väter und sonst die Meisten), angemalt werden; *descriptus est* erklären [Koppe, Flatt,] Schott, Meyer [„Paulus hat gleichsam vor ihnen gestanden und Christus in ihre Herzen geschrieben, als er das Wort vom Kreuze predigte“]. *Πρό* bedeutet dann: längst schon, vormals (Meyer), wie Röm. 15, 4 [Commentar S. 399]; Andere (Winer und mit ihm die Meisten) fassten es: offen, was schon im *κατ' ὁφθαλμούς* lag. [Dagegen auch Wilke *Hermeneutik* 1. Bd. S. 70.] *Ἐσταυρωμένος* ist Prädikat: als ein Solcher (1 Kor. 1, 22. 2, 2 — doch dort liegt mehr der Begriff des Niedrigen, Verachteten darin, den Flatt auch hier fand). *Ἐν ὑμῖν* hat Lachmann ausgelassen, aber es war eine schwierige Formel, die hier leicht wegbleiben konnte. Wenn es ächt ist, kann es entweder mit *οἷς* verbunden werden — so Meyer und Winer [*ut magis appareret, quomodo iis depictus fuerit Christus, nimirum in ipsorum animis*] — aber*

in der Bedeutung: unter denen, nicht in denen, wie es gewöhnlich genommen wird (s. zu 1, 16 ἐν ἑμοί), oder mit ἐσταυρωμένος. Aber dieses ist dann nicht mit Luther zu übersetzen: der jetzt unter euch gekreuziget ist. [In der kleineren Erklärung bei Irmischer Bd. 3. S. 255: *Quae omnia in eo tendunt, quod Christus in iis crucifixus (sicut in Judaeis), quicunque non in eum, sed in se ipsos ac legem confidunt.*] Vielmehr ist dann zu erklären: in, an euch, so nämlich, dass sich der Kreuzestod Jesu an euch wiederholen soll. Diese Erklärung hat auch Bengel [*forma crucis ejus in corde vestro per fidem expressa, ut jam vos etiam cum illo crucifigeremini*, 2, 20. 4, 19].

V. 2 — 14 folgt nun eine Reihe von Argumenten für jenen Satz: nur der Glaube rechtfertige, nicht das Gesetz. In der Rede an Petrus war dieses nicht so allgemein ausgeführt worden. Diese Argumente werden in Paulinischer Art kurz neben einander gestellt, nicht bestimmt von einander getrennt. Ohne Zweifel setzt Paulus das Weitere hierüber aus seiner mündlichen Unterweisung voraus, welche wohl von diesem Gegenstande am Meisten gehandelt hat. Zuerst zwei Argumente für den Glauben, dann zwei gegen das Gesetz, zuletzt eines zusammenfassend.

V. 2 — 5: Durch den Glauben allein hätten sie den heiligen Geist empfangen, und in diesem höheres Dasein, geistiges Leben. Der heilige Geist ist hier, wie überall bei den Aposteln, Bewusstsein, Gefühl, Kraft und Leben von höherer Art, von grösserer Bedeutung, wie jene aus dem Evangelium herkommen. Hier wird V. 2 u. 5, was anderwärts nicht geschieht, das Unmittelbare und Mittelbare in dieser Geistesgabe unterschieden — von Gott verliehen — aus Wort und Sache hervorgegangen. Flatt fand in diesem Geiste fälschlich Wundergabe: in dieser Erklärung stimmt er mit den griechischen Vätern überein. [Oecumenius S. 736 erklärt

zu V. 2: διὰ τῶν ἐν νόμῳ ἔργων πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε καὶ τοσαύτας δυνάμεις καὶ σημεῖα ἐποιήσατε ἢ διὰ πίστεως;] Aber nach beiden Bedeutungen des Geistes, als eines unmittelbaren und mittelbaren, konnte von ihm gesagt werden, dass der Glaube zu ihm verhülfe: 1. zu dem unmittelbar verliehenen, sofern der Glaube, d. i. die fromme Hingebung, als die Bedingung angesehen werden kann, unter welcher alle göttlichen Segnungen mitgetheilt werden. Auch äusserlich werden mit Glaube und Taufe die Geistesgaben verbunden vorgestellt AG. 10, 44—47. 2. Zu dem mittelbar gegebenen Geiste, indem die Frömmigkeit für alle höheren geistigen Güter empfänglich macht.

In τοῦτο — ὑμῶν liegt eine zwiefache Ironie: im μόνον und im μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν: Nur Eins, weil dieses das Wichtigste — und Er will es von ihnen lernen. Viele, auch Meyer, fassten das μαθεῖν nur erfahren. Richtig Luther [1. S. 293: *ista verba loquitur ex indignante animo. Si nihil aliud, inquit, contra vos haberem, arriperem ipsam experientiam, quasi dicat: agite nunc, respondete mihi discipulo vestro — tam subito enim facti estis docti, ut mei jam sitis praeceptores et doctores*]. „Habt ihr den Geist empfangen dadurch, dass ihr Gesetzeswerke thatet, oder dadurch, dass ihr vom Glauben ermahnt, über ihn unterrichtet wurdet?“ Auch ἔργα und ἀκοή haben im Gegensatze Bedeutung; dieses drückt aus: mit einem Male und ohne eigenes Wirken, also die blosse Aufnahme, Empfänglichkeit. Ἀκοή Röm. 10, 16 [Commentar S. 304], hier subjectiver, wie 1 Thess. 2, 13. Viele nahmen es objectiv — Winer [*institutio ad doctrinam christ., a qua proficiscitur ἡ πίστις τοῦ Χριστοῦ*, Röm. 1, 5 ὑπακοή τῆς πίστεως], Meyer. So viel als ὑπακοή bedeutet es nie (Flatt, Matthies). Ἐκ vor beiden bedeutet: dadurch, dass ihr sie hattet.

V. 3 u. 4 ermahnender Zwischensatz: demgemäss wür-

den sie den Geist wieder verlieren, für welchen sie keine würdige Stelle bei sich hätten. Nur mit Glauben verträgt sich der Geist. Dieses Beide, Geist und Glaube, sind die eigentlichen Paulinischen Grundideen. Der neue Gedanke wird durch das wiederholte οὕτως ἀνόητοί ἐστε eingeführt. „So befangen, so geistlos seid ihr, die ihr mit Geistesgaben begonnen habt, dass ihr ohne sie endigen wollt?“ Ἐνάρχεσθαι, dem ἐπιτελεῖσθαι entgegengesetzt, wie Phil. 1, 6 [ἐπιτελεῖν]. Πνεύματι — σαρκί: durch oder in ihnen. Σάργξ wie 6, 12, ist nicht (objectiv) die geringere oder äusserliche Sache — so de Wette [„das Gesetz, insofern es nicht den Geist verleiht, sondern im Buchstaben, in äusserlichen Gebräuchen u. dgl. besteht, 4, 9 f. 6, 12“] — sondern die Gesinnung, wie sie im Judenthum besteht, dürftig, geistlos. Ἐπιτελεῖσθαι ist als Medium zu nehmen: mit sich endigen lassen. Die Mehrzahl der Erklärer nimmt es passiv: dazu gebracht werden, Meyer: zur Vollendung gebracht werden [contradictorische Zusammenstellung: *carne perfici*]; Beza: *perfici* [ohne Ironie, auf ihre Vollendung durch die Lehre der falschen Apostel bezogen]. Das Präsens (Usteri hält die Form für ein Futur. attic.) soll wohl das Fortgehende in diesem Zustande bedeuten. Aber Ironie liegt gewiss in dem Worte, da es gewöhnlich Vollendung bedeutet.

V. 4. Πάσχειν steht hier allein in der altgriechischen Bedeutung: erfahren, im erfreulichen Sinne. Das Wort ist wohl absichtlich gebraucht, weil er eben gegen das Selbstbewirken, Selbstverdienen sprechen will. Diese Erklärung ist erst im achtzehnten Jahrhundert aufgekommen, und von Koppé, Flatt, Winer, Usteri, Schott [„*tantane beneficia* (πνεύματος) *frustra accepistis?*“], de Wette festgehalten worden. Die alte Kirche nahm es in der gewöhnlichen, schlimmen Bedeutung von Leiden um der Sache willen wie 1 Thess. 2, 14. 2 Tim. 1, 12. [Augustin: *multa jam pro fide tole-*

raverant, non timore, tamquam sub lege positi, sed magis in ipsis passionibus caritate timorem vicerant.] So neuerlich auch Rückert. Aber theils lag der Gedanke ausser dem Zusammenhange, theils konnten so viele Leiden doch nicht so allgemein diesen galatischen Gemeinen beigelegt werden. Meyer bezog es auf die Plagen durch die Irrlehrer — aber was soll dann *εἰκῇ* heissen? *Τοσαῦτα* ist vielmehr eben von den Geistesgaben zu verstehen, der Satz aber als Ausruf: So Vieles ist euch erwiesen worden umsonst, d. h. ohne Erfolg! So steht *εἰκῇ* auch unten 4, 11. Röm. 13, 4. Nach dem genaueren Gebrauche der Partikeln *εἴγε καί* übersetzen die bedeutenderen Exegeten (Winer, Schott, Meyer, Usteri): *siquidem*, *sintemal*, „Denn gewiss umsonst.“ Vgl. *εἴγε* 2 Kor. 5, 3. Doch diese Wiederholung würde hier wirklich müssig sein. Und diejenige Bedeutung, welche auch Luther befolgt: Ist es anders — Vulg.: *si tamen* — wenn anders (*dummodo*), was sonst *εἴπερ* heisst Röm. 8, 9 [*Commentar* S. 222], findet wenigstens Statt in Stellen, wie Eph. 3, 2. 4, 21. [Luther *Comment.* 1. 316: *Correctio est, qua mitigat superiorem objurgationem paulo duriores, hocque facit ut apost., ne nimium perterrefaciat Galatas. Dicit: si tamen frustra, quasi dicat: non omnino abjeci spem de vobis. Non praecido vobis omnem spem, si modo resipiscatis, quia immundi, infirmi et hulcerosi pueri non sunt abjiciendi, sed curandi et fovendi diligentius quam validi.*] Dann ist der Sinn: wenn ihr nicht vielmehr statt des bloß Nutzlosen empfindliche Strafe zu leiden habt. So nach Beza und Grotius Viele: Paulus, Matthies, Rückert, de Wette, Olshausen. Dieses kann wieder sowohl im natürlichen, sittlichen, als im übernatürlichen Sinne gedeutet werden: dass der unterdrückte, edle Sinn in das Gegentheil, also in geistigen Nachtheil umschlage (Matth. 12, 44 f. Luk. 11, 24 ff.) — und dass eine göttliche Vergeltung Statt habe für die Vernachlässigung der

Gnadengabe. Nach dieser Auffassung übersetzt Stolz: wenn dieses nicht noch zu wenig gesagt ist. Nach derselben Partikelbedeutung fassen es Andere: „wenn es nicht vielleicht besser mit euch wird,“ wie dieses auch verstanden werde. So namentlich auch die griechischen Väter. [Theodoret: ἐλπίδα αὐτοῖς ὑποφαίνων χρηστὴν ἐπήγαγεν· Εἰ — εἰκῇ. Ἐὰν γὰρ θελήσητε προσμεῖναι τῇ χάριτι, ἀπολήψεσθε τὸν ὑπὲρ τῶν παθημάτων μισθόν.]

V. 5. „Auch als göttliches Geschenk habt ihr den Geist nur durch Glauben empfangen.“ Dieser unmittelbar verliehene Geist wird mit grösseren Wirkungen dargestellt. Ὁ ἐπιχ. und ἐνεργῶν ist Gott. Die Particc. Präsens. sind absichtlich gesetzt, nicht aoristische, um die bleibenden Wirkungen zu bezeichnen (de Wette, Meyer). Ἐπιχ. steht auch so 2 Petr. 1, 5 vom Verleihen, Darbieten geistiger Wunder; ἐνεργεῖν allein 2, 8; es ist stehendes Wort von göttlicher Wirkung im weiteren Sinne [S. 44]. „Der euch den Geist verleiht und Wunder unter euch wirkt.“ Beides wird als Offenbarung des heiligen Geistes genannt, das Innerliche, der Geist, das Aeusserliche, das Wunder. Δυνάμεις 1 Kor. 12, 10. 28. 2 Kor. 12, 12 sind nicht Kräfte, in sie gelegt (Usteri, Borger, Matthies, Meyer) vgl. 1 Kor. 12, 6 θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα, sondern Werke. Ἐν ὑμῖν: unter euch. Ἐξ ἔργων — ἐξ ἀκοῆς πίστεως steht hier anders als V. 2. Hier bezeichnet es das, wodurch Etwas bei Gott verdient wird: hat Gott jenes dafür gethan, dass ihr Werke hattet oder weil ihr im Glauben hörtet, gläubig aufnahmet? Die Stelle, bemerkt de Wette mit Recht, deutet auf ein schon sehr entwickeltes Leben der Gemeinde hin.

V. 6—9. Ein neues Argument, das zweite, für die Nothwendigkeit des Glaubens zur Gottgefälligkeit, und zwar ein Schriftbeweis. Vgl. Röm. 4, das ganze Kapitel [Commentar S. 116]. „Der Glaube habe Abraham gottgefällig

gemacht V. 6, durch den Glauben wird man ihm ähnlich V. 7, nimmt man auch im Heidenthum an den Segnungen seines Geschlechtes Theil V. 8 u. 9.“

V. 6. *Καθώς* gehört zum Nächstvorhergehenden: *ἐξ ἀκοῆς πίστεως*: „solcher Glaube, wie Abraham hatte,“ oder: „beseeligt durch Glauben, wie es Abraham wurde.“ Die lateinische Kirche, auch die Vulg., fügt *γέγραπται* nach *καθώς* hinzu, was nicht nöthig ist. So werden Citate durch *καθώς* oft in die Rede gewebt. Unsere Stelle deutet auf 1 Mos. 15, 6. vgl. Röm. 4, 3. *Ἐλογίσθη εἰς δικ.* verdienstlos, ohne *ἔργα*. Der Glaube für sich machte ihn gottgefällig. Es ist schon zu Röm. 1. c. [S. 120] bemerkt worden, dass Origenes nicht blos meinte, dass der Glaube für Gerechtigkeit angerechnet worden sei, sondern dass er als die rechte, gottgefällige Gesinnung geachtet worden sei. So auch Paulus [„insofern Abraham überzeugungstreu war gegen die Gottheit, wurde es ihm auch (wie es wirklich war) angerechnet (im richtigen Urtheil des Gottes, der die innere That des Gemüths schätzt, so geachtet) als Rechtschaffenheit, als die Gemüthsrichtung, das Rechte zu wollen, weil man davon, als von dem Rechten und Göttlichgewollten, überzeugt ist“].

V. 7. Die wahren Kinder Abraham's sind diejenigen, welche Glauben haben. Also spricht Paulus hier gegen die ausschliessliche Benennung der Juden als Kinder Abraham's. Vgl. Matth. 3, 9. Joh. 8, 39 — 41 [*theol. Ausleg. der Johann. Schr.* 1. Bd. S. 349]. *Γινώσκετε* ist, wie auch die Meisten annehmen, Imperativ: seht ein. Luther [„so erkennet ihr ja nun,“ *Commentar* 2. S. 264: *cognoscitis*] und Rückert [weil der Satz eine Folgerung sei] fassten die Form als Indicativ. *Οἱ ἐκ πίστεως* Röm. 3, 26, anders das *οἱ ἐκ* Röm. 2, 8. *Τιοὶ Ἀβραάμ*: die wahren Kinder Abrahams, wie Röm. 9, 7 *σπέρμα Ἀβρ.*

V. 8 u. 9. *Ἡ γραφή* mit Gott vertauscht (*προϊδοῦσα*

— προευηγγελίσατο); denn die Worte gehören der Gottheit an. Vgl. Röm. 4, 3. 9, 17. [Commentar S. 279.] 10, 11. 11, 2. Hebr. 9, 8. 10, 15 μαρτυρεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγ. „Wohl voraussehend, dass Gott die Welt durch den Glauben sich gottgefällig machen werde, hat sie dem Abraham verheissen: in dir werden alle Völker gesegnet werden.“ Ἐνευλογηθήσονται liest die neuere Kritik [Lachmann, Schottische Ausg., Hahn] statt εὐλογ. Jenes hat auch der Alex. 1 Mos. 12, 3. [Wilke Hermeneutik 1. Bd. S. 168.] In dieser Stelle ist zwar von keinem Glauben ausdrücklich die Rede — Paulus aber findet diesen Begriff in der Formel ἐν σοι, und V. 9 enthält diese Folgerung aus der Stelle. Wenn der Sinn des ἐν σοι dort ist: in deiner Gesinnung, nicht bloß: durch das Verdienst deiner Person, so ist wirklich Nichts in die Stelle hineingetragen worden, wie ja der Glaube so hoch steht in der Geschichte des Abraham. Paulus hat aber neben 1 Mos. 12, 3 (ἐνευλ. ἐν σοι παῖσαι αἱ φυλαὶ τῇ γῆς) noch 18, 18 (ἐνευλ. ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς) im Sinne. Πάντα τὰ ἔθνη sind, wie oft, nicht bloß die Heiden, sondern alle Welt, jene mit eingeschlossen. Δικαιοῦν wechselt hier deutlich mit εὐλογεῖν ab, bedeutet also: sich gefällig sein lassen. Προευηγγ.: dem Abraham kündigte sie es an für die Welt. Ἐν = σύν V. 9. „Wenn sie deine Glaubensgesinnung haben.“

V. 9. Ὡστε ist auf ἐν σοι zu beziehen: darin liegt also, „dass die Gläubigen Heil empfangen durch ihre Verbindung mit dem gläubigen Abraham.“ Πιστός = πιστεύων 1 Tim. 4, 3. Tit. 3, 6.

V. 10 beginnen Beweise gegen das Gesetz. Zunächst V. 10 ein Schriftbeweis. „Das Gesetz konnte nach seiner eigenen Erklärung nicht gottgefällig machen.“ Vgl. Röm. 4, 13—15 [Commentar S. 126]. Γὰρ verbindet so wie hier oft bei Paulus Beweise für Einen Gedanken mit einander. „Denn das Gesetz vermag es ja nicht.“ Glaube und Gesetz

aber gelten ja bei Paulus schlechthin als Gegensätze. Ἐξ ἔργων νόμου, wie ἐκ πίστεως V. 7 u. 9. Sonst Röm. 4, 14 heisst es οἱ ἐκ νόμου [Commentar S. 127]. „Die welche Werke treiben;“ Luther: die mit des Gesetzes Werken umgehen. Ὑπὸ κατάραν: dem Fluche unterworfen. So steht ὑπό auch Röm. 3, 9. Κατάρα ist der genaue Gegensatz zu εὐλογία, von welcher die beiden vorigen Verse handelten. Vgl. 5 Mos. 11, 26 ff. Der Sinn ist, wie Röm. 4, 15 ὁ νόμος κατεργάζεται ὀργήν. Nur Fluch, meint er, kann das Gesetz bringen; denn es ist ja unmöglich, das Gesetz ganz zu erfüllen, aber dort steht der Fluch auf dem Nichterfüllen. Γέγραπται γάρ, nämlich 5 Mos. 27, 26, gedächtnissmässig, nicht genau nach dem Alexandriner citirt, daher vielleicht das freier citirende ὅτι vor ἐπικατάρατος, das Lachmann [Hahn und die Schottische Ausgabe] aufgenommen haben, richtig ist. „Fluch über den, welcher nicht festhält an Allem.“ Ἐμμένει ἐν — Hebr. 8, 9. AG. 14, 22 [τῇ πίστει]. Τοῦ ποιῆσαι ist erklärend für ἐμμένει: so dass.

V. 11 u. 12. Ein anderer Schriftbeweis (viertes Argument). Ausdrücklich spreche die Schrift von Gottgefälligkeit nicht durch Werke: Habak. 2, 4 vgl. Röm. 1, 17. Auch hier ist ἐκ πίστεως mit ζήσεται, nicht, wie im Original, mit δίκαιος [Bengel, Morus, Rückert, Meyer] zu verbinden. So construirten auch Luther: „wird seines Glaubens leben,“ also der durch den Glauben Gerechtfertigte [Commentar 2. Bd. S. 1: *justus ex fide vixit; si ex fide, ergo non ex lege, quia lex non est ex fide, et Paulus fidei vocabulum exclusive et per contrarium accipit*], Winer, Schott. Δίκαιος aber kommt im Sinne überein mit ζῆν: wer gottgefällig ist, ist es durch den Glauben. Ganz unrichtig ist, V. 11 u. 12 in Parenthese zu setzen, wie Hermann wollte, weil V. 13 wieder, wie V. 10, vom Fluche die Rede sei [*haec explicandi causa inseruit Paulus, non pertinentia ad ipsam demonstra-*

tionem“]. Denn V. 11 und 12 ist ein selbstständiges Argument. *Nóμος* kann in beiden Versen eine allgemeinere Bedeutung haben, Gesetz überhaupt, nicht bloß Mosaisches. Denn er erweist aus dem Begriffe des Gesetzes: mit diesem vertrage sich nicht der Glaube, d. i. die hingebende, fromme Gesinnung, sondern nur das Thun nach der Gesetzesnorm. *Ἐν νόμῳ* ist entweder so viel als *ἐκ νόμου*, oder: unter dem Gesetze lebend (Röm. 2, 12. 3, 19). *Ἀήλον* aus der Schrift klar. Anders steht es 1 Kor. 15, 27. 1 Tim. 6, 7: von vernünftiger Folge. *Οὐ*: denn, ja —. Das Schriftwort wird ohne Formel des Citirens, sogleich als Beweis eingeführt: Glaube macht ja gerecht. Nach einer anderen Auffassung (Beza, Flatt) erklärt man: Weil (Joh. 15, 19) durch das Gesetz Niemand gerecht wird, so folgt, dass —. Der Gedanke ist zwar derselbe; aber 1. würde dann das Schriftwort als eine Folgerung eingeführt, 2. müsste es in dem folgenden Satze heissen: *ὁ γὰρ*, nicht *ὁ δέ* —.

V. 12. Die Formel *οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως* hat hier etwas ungewöhnliche Bedeutung: hat Nichts mit dem Glauben gemein. Wieder wird ein Schriftwort ohne Anführungsformel beigebracht. [Vgl. Klausen *Hermeneutik* S. 413.] Der Ton liegt in *ἀλλά* u. s. w. auf dem *ποιήσας*. „Vielmehr wird nur der Mensch, welcher es thut d. h. befolgt, dadurch beglückt.“ Die Stelle ist aus 3 Mos. 18, 5 vgl. Röm. 10, 5 [Commentar S. 297]. *Αὐτά* ist im Original auf *προστάγματα*, *κρίματα* bezogen.

V. 13 u. 14 folgt der letzte Beweis, Beides zusammenfassend. Nicht mehr durch Gesetz, bloß durch den Glauben wird man seit Christus gottgefällig. Das Gesetz ist aufgehoben durch Christus — die neue Zeit tritt mit Glauben ein, weil sie ein Segen für alle Welt werden soll. Eigenthümlich ist die Art, wie Paulus hier die Befreiung vom Mosaischen Gesetze durch den Tod Jesu beweist. „Das Gesetz

hat keinen Fluch mehr, da sich Christus vom Fluche des Gesetzes treffen liess.“ Dabei wird dreierlei vorausgesetzt: dass der Tod Christi stellvertretend für die Menschheit gewesen sei — dass in dem Einen Fluche, welchen Christus getragen, die Fluchmacht des Gesetzes verloren gegangen sei — und (aus V. 10), dass die Fluch-Strafverkündigung das Wesentliche des Gesetzes sei, sodass es ohne diese nicht bestehen könne. Ἐξαγοράζειν steht hier und 4, 5 allein von Christus, ἀγοράζειν öfter bei Paulus: 1 Kor. 6, 20. 7, 23. Die Bilder von Gefangenschaft und Slaverie, in denen das Wort ursprünglich gebraucht wird, sind nicht festzuhalten; es bedeutet befreien überhaupt, und mit Aufopferung. Ἡμεῖς sind nicht blos die Juden, sondern alle Menschen. Denn immer schwebt Paulus bei'm Gesetze ein weiterer Begriff desselben vor; nicht blos denkt er an das Moaische. Andere finden in dem Ausdruck ἡμεῖς Heidenchristen, welche vorher zum grössten Theil in dieser Gemeinde Proselyten gewesen seien. Ἐκ τῆς κατάρας: von der Gewalt oder dem Erfolge des Fluches. Γενόμενος κατάρα = ἐπικατάρατος im Folgenden, wie 2 Kor. 5, 21. ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτία. Ὑπὲρ ἡμῶν heisst hier genau: an unserer Stelle (2, 20). „Den Fluch tragend hat er ihn aufgehoben.“ Γέγραπται γάρ, nämlich 5 Mos. 21, 23, aber nach einer freien Auffassung. Der Alex. hat nach dem Original: κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ. Das Aufgehängtwerden bezieht sich dort auf die alte Beschimpfung von Leichnamen durch Aufhängen derselben nach der Steinigung (Jos. 10, 26), und es ist dort nicht ἔστω sondern ἔστιν zu verstehen: ein greuelhafter, das Land verunreinigender Gegenstand ist es. Paulus also sagt: ein Fluch liegt auf einem Solchen nach dem Gesetze und Christus hat ihn getragen.

V. 14. Es ist gleichgültig, ob ἵνα die Bedeutung vom Erfolge oder vom Endzweck habe. „Dafür dsss“ —. Das

erste ἵνα folgert aus dem Vorigen, das zweite führt die Folgerung aus dem ersten Satze ein. Entweder ist der zweite Satz dem ersten parallel (so Meyer), wie Röm. 7, 13. 2 Kor. 9, 3. Eph. 6, 19 f. (Paulus hebt gern so parallele Sätze mit zwei ἵνα beginnend hervor), oder er ist von εὐλογία abhängig. „Dadurch dass das Gesetz nichts mehr gilt, ist die göttliche Sache an alle Welt gekommen (Eph. 2, 14 ff.), und darin liegt, dass der Glaube künftig die Bedingung des Heils sein soll.“ Τὰ ἔθνη bedeutet, wie V. 8, alle Welt. Die Meisten denken nur an Heiden. Γένηται ἡ εὐλογία: an sie käme; εἰς τὰ ἔθνη zu ihnen hin. Ἐν. Χρ. Ἰησοῦ: in seiner Sache. Den Segen erklärt der folgende Satz von der Geistesgabe, wenn Paulus gleich auch über diese hinaus die Beseeligung gedacht haben mag — aber die Geistesgabe blieb doch die Bedingung von dieser. Ἐπαγγελία τοῦ πν. ist die Verheissung, welche im Geiste besteht AG. 2, 33, schlecht hin auch ἐπαγγελία genannt Luk. 24, 49. Eph. 1, 13: τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγ. τὸ ἅγιον. Hier aber ist es Verheissung Gottes an Abraham, dort Verheissung Christi. Nur Wenige übersetzen: das vom Geiste, d. i. in der Schrift Verheissene. So selbst Winer [*bona illa, quae a divino spiritu sunt* Hebr. 6, 12. 10, 36]. Wie im Eingange des Kap., so wird auch hier der Geist durch den Glauben empfangen, durch das freie Princip der Frömmigkeit das höhere, gottartige Leben.

Mit V. 15 beginnt eine neue Gedankenfolge, wie gewöhnlich, mit ἀδελφοί eingeleitet, bis V. 29, zum Schluss des Kap. Gegen den natürlichen Einwurf der Judenchristen, dass die Gesetzesanstalt doch eine göttliche Stiftung sei, führt Paulus aus: negativ V. 15—18, die Mosaische Anstalt sei nicht bestimmt gewesen, die früher gemachte und für die Zukunft verheissene Einrichtung abzustellen — und positiv V. 19 ff.: sie sei nur zu einer Zwischenanstalt bestimmt gewesen, zur Zucht des Menschengeschlechtes, und

habe mit Christus ein Ende genommen. Die frühere Einrichtung habe nämlich in freier Verheissung Gottes bestanden, welche sich nicht mit Gesetz und Werken vertrage, bei denen es durchaus auf Verdienst ankomme. Von dieser Seite war die Verheissung an Abraham auch Röm. 4, 13 — 16 [Commentar S. 126] aufgefasst worden.

V. 15. Κατὰ ἄνθρωπον λέγω, nicht wie 1, 11 [S. 23], sondern ähnlich wie Röm. 3, 5. Es führt aus dem gewöhnlichen menschlichen Leben Beispiele für Höheres, Göttliches ein [Schott]. Ὅμως (nicht mit Wetstein [Morus und Rosenmüller] ὁμῶς, *similiter* zu schreiben) steht so auch 1 Kor. 14, 7. Gewöhnlich hält man es für versetzt [Meyer: die logische Stellung wäre vor οὐδεὶς], und die Rede für elliptisch (Winer, Schott, Usteri, Borger) = διαθήκην καίπερ ἀνθρώπου ὁμῶς —. Aber (wie attamen und doch, noch mehr *vel*, Matthies) es kann zu Anfang einer Rede so stehen, dass es eine Vergleichung einführt von einem geringeren Gegenstande hergenommen, also Etwas, welches der gewöhnlichen Vorstellung entgegensteht: Hebt doch Niemand — so auch de Wette und früher Grotius [ὁμῶς ἀνθρώπου *hic est vel hominis; ita enim loquimur, ubi minus aliquid afferimus, quam id est, quod indicare volumus*]. Also: „Hebt doch Niemand eines Menschen bestätigten Bund auf oder verordnet Etwas hinzu.“ Nämlich es geschieht so gewöhnlich nicht oder es soll doch nicht geschehen. Im Begriff der Bundesstiftung liegt Dauer. Διαθήκη braucht hier keine andere als die gangbare Bedeutung zu haben: Bund, doch dieser mehr nur von Einer Seite gestiftet, also allerdings = Stiftung. Testament übersetzen es die Vulg. und Luther [Commentar S. 40: *Paulus subjicit aliud argumentum sumtum a similitudine testamenti humani, quod apparet esse rhetoricum et infirmius, quam quod debebat eo uti apostolus pro confirmanda hac tanta causa*]; neuerdings

auch Olshausen, wie Hebr. 9, 16 das Wort allerdings steht. Gewiss heisst es nicht Zusage (Grotius), weil sonst ἐπαγγελίαι damit abwechselt. Aber die Zusage ist nach Paulus dort, bei Abraham, das Wesentliche jener Bundesstiftung gewesen. Ἀνθρώπου: den ein Mensch stiftet. Die Rede ist aber dann ungenau. Denn οὐδείς muss sich (dem Sinne der Vergleichung gemäss) auf denselben Menschen beziehen, welcher den Bund stiftet. Also: Niemand, ob er gleich nur als Mensch einen Bund stiftet. Κεκυρωμένην (sogleich V. 17 προκεκυρωμένην, das auch hier oft gelesen wurde, aber unpassend: das πρό hat dort seine bestimmte Bedeutung) sancitam; so steht κυρώω auch 2 Kor. 2, 8: stifte feierlich, förmlich. Ἐπιδιατάσσεται sc. αὐτῇ (die Griechen sagen auch ἐπιδιαθήκη): macht nachträgliche Bestimmungen, solche natürlich, welche das Hauptstatut aufheben.

V. 16 leitet die Anwendung von V. 15 ein. Diese selbst folgt V. 17 u. 18. „Nun sind aber dem Abraham Verheissungen geschehen für sein Geschlecht — aber Verheissung und Gesetz widersprechen sich — also hat das Gesetz nicht die eigentliche Einrichtung Gottes sein sollen; sonst würde die göttliche Stiftung sich selbst aufgehoben haben.“ Ἐρρόήθησαν steht von göttlichen Sprüchen auch Röm. 9, 11. Καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ nach 1 Mos. 22, 18: ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου, oder noch bestimmter 13, 15: καὶ τῷ σπέρματί σου δώσω, und 17, 8: δώσω σοι καὶ τῷ σπέρματί σου. Οὐ λέγει bis Χριστός muss als Parenthese angesehen werden; der Gedanke ist blos ein beiläufiger. „Schon in der Form jener Rede liege die Hindeutung auf eine gewisse Zeit für die Erfüllung jener Verheissungen, nämlich auf die Zeit Christi. Es heisst nicht: deinen Nachkommen, wie wenn von Vielen die Rede wäre, sondern deinem Nachkommen, wie von Einem, und dieser ist Christus.“ Λέγει nämlich ἡ γραφή oder ὁ θεός Röm. 15, 10 [Commentar

S. 404], Eph. 5, 14. Ἐπὶ πολλῶν: über, auf Viele, wie 2 Kor. 7, 14 ἐπὶ Τίτου, wie wenn von Vielen die Rede wäre. Ὃς ἐστὶ Χριστός, nämlich der εἷς, das σπέρμα. — Hier zeigt sich nun ganz die jüdisch-rabbinische Methode, das Wort der Schrift pressend auch gegen den Sinn und die Sprache des Originals. Denn 1. bekanntlich kommt der Plural σπέρματα עַרְוֹת niemals von menschlichen Nachkommen vor, sondern nur 1 Sam. 8, 15 von Saatfeldern, das griechische Wort von Sämereien, wenngleich der Singular von Einem Kinde gesagt wird LXX 1 Mos. 3, 15 (wo eine Erklärung des σπέρμα mit αὐτός gegeben wird), 4, 25. 1 Sam. 1, 11. Jenes bemerkte schon Hieronymus [S. 138: *omnes scripturas sensu ac memoria peragrans nunquam plurali numero semina scripta reperi, sed sive in bonam partem sive in malam semper singulari numero*]. 2. עַרְוֹת ist gewöhnlich das Collectivum: Nachkommenschaft, und im Original auch so gemeint. Auch Röm. 4, 13 — 16 [Commentar S. 126] wird σπέρμα so genommen. Ja auch hier V. 19 — 29 wird aus den Stellen der Genes. das Wort σπέρμα so gebraucht, von der Nachkommenschaft. Hat Paulus diese Parenthese geschrieben, so soll sie nur einen Nebengedanken geben, den er im Vorbeigehen ausgesprochen hat: „Man könnte sogar das in der Stelle finden.“ Auch der Dativ wird in der Parenthese anders genommen, als vorher: in Beziehung auf seine Nachkommen, nicht: für ihn. Doch tritt dieser Zwischensatz mit so viel Bedeutung auf, dass er nicht wie etwas Beiläufiges erscheint — kurz man könnte hier wohl eine Interpolation annehmen. Auch findet sich hier ein Uebermass verschiedener Schreibarten. Der Schwierigkeit in der Stelle wollten zwar diejenigen abhelfen, welche σπέρμα auch hier von Nachkommen verstanden, ἐν aber in der Bedeutung nahmen: Eine, gemeinsam aus Juden und Heiden, Χριστός von der christlichen Gemeinde. So Iren. adv.

haer. 5, 32. Augustin, Hieronymus, Calvin, Beza, Nösselt zu V. 20 [*exercitt. ad sacr. scr. int.* S. 145 ff.], Flatt im zweiten Anhang S. 248 ff. und in den *annott. in Gal.* 3, 16 (*Opuscc. n.* 16. S. 475 ff.), Tholuck, Olshausen. Aber bei jener Erklärung ist Alles gezwungen, und immer würde das Auffallende bleiben im Pressen des Singular.

V. 17. *Toũτο δὲ λέγω*, ähnlich Röm. 15, 8. 1 Kor. 1, 12: Ich will das sagen, nämlich mit der Erwähnung dessen V. 15, was menschlicher Weise geschieht, ich wende dieses so an. „Einen Bund, vorlängst gestiftet von Gott, hebt nicht auf (kann nicht aufheben sollen) das Gesetz, indem es die Verheissung abstellte.“ *Προκυροῦσθαι* (vgl. V. 8 *προειδοῦσα*, *προεβηγγ.*) bedeutet nicht blos vormal, sondern für die Nachkommen gestiftet werden. *Εἰς Χριστόν* ist kritisch zweifelhaft; Lachmann hat es ausgelassen. Wenn die Worte ächt sind, brauchen sie nicht zu bedeuten (dem Sinne der bezweifelten Parenthese gemäss): auf die Person Christi hin, sondern auf die Zeit, Anstalt Christi hin. Vgl. V. 24 mit V. 23 *εἰς πίστιν*. Ist die Parenthese interpolirt, so ist sie vielleicht aus Misverstand dieser Worte *εἰς Χρ.* entstanden. *Ἀκυροῦν* steht im Gegensatz von *κεκυρωμένην* = *ἀθετεῖν* V. 15; dasselbe bei *ἐντολήν*, *λόγον* Matth. 15, 6. Mark. 7, 13: für immer verdrängen. *Εἰς τό* — dadurch dass. *Καταργεῖν* Röm. 3, 3 [*Commentar* S. 87]. Es liegt wieder die Bedeutung im *ἐπαγγελίαν*; sofern eben Gesetz und Verheissung sich nicht mit einander vertragen. „Nach 430 Jahren gegeben.“ *Γεγονῶς νόμος* wie Joh. 1, 17 [*theol. Ausl.* S. 36]. Nach 2 Mos. 12, 40 ist dieses eine ungenaue Angabe; denn 430 Jahre sollen die Israeliten in Aegypten gelebt haben. Es wird also die Zeit (über zwei Jahrhunderte) zwischen Abraham und Jakob's Einwanderung in Aegypten nicht mitgerechnet, auch nicht die vierzig Jahre zwischen der

Auswanderung aus Aegypten und dem Gesetze. Gegen jene Angabe im 2 Mos. ist aber auch 1 Mos. 15, 13. AG. 7, 6, wo der Aufenthalt in Aegypten nur auf 400 Jahre angegeben wird. Aber Paulus folgt hier einer anderen Tradition. Schon der Alex. und der Samaritanische Text setzen 2 Mos. 1. c. bei ἐν γῇ Αἰγύπτῳ hinzu καὶ ἐν γῇ Χαναάν. Und Josephus *Antt. Judd.* 2, 15. 2. hat die Zahl 430, gerade wie Paulus, für die Zeit von Abraham's Einwanderung bis zum Auszug der Israeliten aus Aegypten. Es können in diesen Zahlen uralte Schreib- oder Lesefehler oder verschiedene Jahresberechnungen Statt gefunden haben; aber überhaupt behandelte das Judenthum die Zahlen in der alten Geschichte sehr frei, indem es mit Recht sie nicht rein historisch nahm, sondern als heilige symbolisch oder als runde Angaben. Dass aber hier überhaupt eine Zahl genannt wird, hat gewiss seine Bedeutung: entweder, dass nur so viele Jahre oder dass bereits so viele Jahre vergangen gewesen. In Beidem konnte liegen, dass das Gesetz keine Verbesserung habe sein sollen von dem Ursprünglichen. Beide Auffassungen finden sich bei den Auslegern [Koppe — Rückert]. Vgl. Koppe's *Dissert.* in Pott's *Sylloge* 11. 255 ff.

V. 18. Beweis dafür, dass im ernstlich gegebenen Gesetze ein ἀκυροῦν der Verheissung gelegen haben würde: Verheissung verträgt sich nicht mit dem Gesetze; ganz wie Röm. 4 [Commentar S. 126]. „Denn wenn die Segnung durch das Gesetz gegeben wird, so erfolgt sie nicht aus Verheissung; aber den Abraham hat Gott in Verheissung gesegnet.“ Εἰ γὰρ — ἐπαγγελίας ist wohl als allgemeiner Satz zu nehmen, also nicht zu verstehen: wäre Jenes, so dieses —, sondern: wo Besitz, Segen auf Gesetz gegeben wird, da —. Ἐκ steht vor beiden Genitt. νόμου und κληρονομίας in verschiedener Bedeutung: vor νόμου wie V. 4, durch das Gesetz verdient, d. h. durch Ge-

setzeswerke, vor ἐπαγγελίας: nach Verheissung ertheilt. Κληρονομία = εὐλογία im Vorigen. Es ist das alte Wort, zuerst für den irdischen Besitz der Israeliten 5 Mos. 4, 21. Jos. 13, 23, dann für göttliche Segnung, messianische insbesondere, überhaupt Matth. 5, 5. AG. 20, 32. Eph. 1, 14. Οὐκέτι steht in der Schlussfolge, wie Röm. 7, 17: „dann kann nicht mehr angenommen werden, findet nicht Statt, dass der Segen erfolge nach Verheissung. Aber dem Abraham hat Gott in freier Verheissung Huld verliehen.“ In χαρίζεσθαι liegt schon die Bedeutung freier Gabe, Huld. Vgl. Röm. 11, 6. 1 Kor. 2, 12. Man kann das κεχάρισται in mehr oder weniger bestimmter Bedeutung nehmen: hat es verliehen (τὴν κληρονομίαν) oder hat Huld erwiesen, *gratiam exhibuit* (Schott). Wenn wir diese Beweise aus der Patriarchengeschichte ausser ihrer jüdischen Form in allgemeinem Sinne nehmen, wie ihn Paulus auch wohl gedacht hat, so ist dieses der: die ursprüngliche Menschenreligion war eine Sache reiner Frömmigkeit, sie sollte wieder hergestellt werden im Evangelium — zwischeninne liegen positive Anstalten, Gesetz und Gesetzestugend.

V. 19—25 wird nun die Bedeutung des Gesetzes als Zwischenanstalt ausgeführt: „Es habe nur der menschlichen Sündhaftigkeit wehren, äusserliche Zucht herstellen wollen.“ 1 Tim. 1, 9 u. 10 wird derselbe Gedanke ausgesprochen, doch mehr von der Macht des Gesetzes über das einzelne Leben — hier mehr weltgeschichtlich. Wiewohl Paulus dabei natürlich immer die göttliche Anstalt, die Offenbarung Gottes im Sinne hat, also die heilige Geschichte, nicht die der Menschheit überhaupt. Τί οὖν ὁ νόμος; wofür bestimmt oder was bewirkt das Gesetz? Προσετέθη = παρεισήλθε Röm. 5, 20 [Commentar S. 166]: entweder zum Leben der Menschen hinzu oder zu der ursprünglichen Offenbarung. Die neuere Kritik [Griesbach, Knapp, Scholz] zieht ἐτέθη

vor; indessen konnte auch προσετέθη wohl verändert werden, indem man es aus Misverstand auf das Hinzukommen eines Gesetzes zum anderen bezog. Τῶν παράβ. χάριν: weil es Sünden gab. Gewiss ist der Sinn nach V. 24: damit sie gehemmt, gebändigt würden. So die Meisten; schon die griechischen Väter. [Theophylakt S. 344: οὐκ εἰκῇ (ἐδόθη), ἀλλὰ τῶν παρ. χάριν, ἵνα ἀντὶ χαλινοῦ εἴη τοῖς Ἰουδαίοις, κωλύων παραβαίνειν τινὰς γούν τῶν ἐντολῶν, εἰ μὴ καὶ πάσας.] Eine mildere Erklärung ist die: damit sie erkannt, gefühlt würden (ἐπίγνωσις ἁμαρτίας Röm. 3, 20). So Usteri, Wiener, gegen welche sich Meyer mit Recht erklärt hat; wiewohl falsch ist, dass χάριν immer nur: zum Besten bedeute; dagegen spricht schon das Formale der Stelle. Anscheinend härter ist die Erklärung: damit sie gemehrt würden (Luther, Calvin, Beza, Meyer). Doch wenn es so gefasst würde, also die Mehrung der Sünde als etwas göttlich Beabsichtigtes, nicht bloß als Erfolg, wie Röm. 7, 7; so dürfte man den Sinn davon auch nicht anders nehmen als: damit die Menschen zum Gefühle ihrer Sündenschuld gelangten. Vgl. 1 Kor. 15, 56 ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. Andere, wie Schott und Matthies, verbinden mehrere dieser Erklärungen. [So schon Luther im grösseren Commentar 2, S. 69: *ut augescerent et magis cognoscerentur ac viderentur transgressiones, et re vera etiam ita fit.*] Dieses hat Meyer mit Recht eine unhermeneutische Verschmelzung genannt. Ἄχρις — ἐπήγγελλται ist nicht mit Griesbach als Parenthese zu schreiben, sondern (vgl. V. 24) zu fassen: das Gesetz war nur für Eine Weltperiode bestimmt, „bis die Nachkommenschaft käme, welcher die Verheissung geschehen war.“ Es ist keine besondere Verheissung gemeint oder ἡ κληρονομία zu suppliren, sondern wie vielleicht auch κεχάρισται V. 18 der Wortbedeutung nach stand: der kein Gesetz gegeben werden sollte, sondern für welche eine

Zeit käme, in welcher die Menschen wieder unter dem Verhältnisse freier, göttlicher Huld stehen sollen. Denn νόμος und ἐπαγγελία stehen sich ja durch die ganze Stelle hindurch entgegen. Σπέρμα bedeutet gewiss die Nachkommenschaft Abraham's, wie sie V. 29 geradezu genannt ist; τὸ σπέρμα ᾧ ἐπὶ ἡγγεῖται nicht blos das Geschlecht, welchem, sondern jenes Geschlecht, dem da u. s. w. mit Bezug auf V. 16. Die gewöhnliche Erklärung hat nach dem Inhalte der Parenthese V. 16 unter dem σπέρμα Christus verstanden. Dieser Erklärung zu Gunsten ist die auch äusserlich weniger beglaubigte Lesart ὅ entstanden — aber dann erhält ἐπαγγέλλεσθαι eine ganz beiläufige Bedeutung. Wenn σπέρμα von Christus verstanden, und ᾧ gelesen wird, so ist es mit Wiener zu übersetzen: in Beziehung auf welchen = εἰς ὃν [*„in quem facta erat, quem spectabat promissio“*]. Aber die Härte dieser Erklärung zeugt schon für die Unächtheit jener Parenthese. Uebrigens steht hier ἐπὶ ἡγγεῖται offenbar als Passivum; Viele, wie die Vulg. [*cui promiserat*], nehmen es in activer Bedeutung als Medium. Διαταγείς — μεσίτου — die beiden Sätze sollen nicht die Würde des Gesetzes herabsetzen — Usteri, Rückert, de Wette, auch Luther. [*„Lex per angelos tradita est, Hebr. 2, 2, evangelium vero per ipsum dominum. Quare evangelium excellit legem, quia lex est servorum vox, evangelium domini.“*] Vielmehr soll das Gesetz dadurch gehoben werden: auch dieses sei durch Gott gegeben. Aber eben darum, meint er, und sagt es auch wohl V. 20, kann es nicht im Widerspruch mit der früheren Anstalt stehen. Διαταγείς (vgl. V. 15 ἐπιδιατάσσεσθαι): verordnet, gegeben. Von einzelnen Gesetzen steht das Wort Luk. 3, 13. 17, 9 u. a. Ἀπὸ ἀγγέλων: unter, mit Engeldienst. Es ist ein glänzendes Bild vom Acte der Mosaischen Gesetzgebung, noch gebraucht AG. 7, 53 (εἰς διαταγὰς ἀγγέλων), Hebr. 2, 2, wo das Gesetz, dessen Würde hier aber herab-

gesetzt werden soll, heisst: ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος. So auch bei Joseph. *Antt. Judd.* 15, 5, 3: τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων δι' ἀγγέλων. Es ist diese Meinung nicht blos nach 5 Mos. 33, 2 (Alex.: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι, wo das Hebräische *Flammen* hat) entstanden, sondern es liegt auch hier mehr ein jüdisches Volksbild zu Grunde, und aus diesem kam die falsche Lesart oder freie Uebersetzung (*Flammen — Engel*). Ἐν χειρὶ (Jos. 14, 2 Alex. AG. 7, 35): durch einen Mittler als Werkzeug, sodass also Gott dabei wirksam war. Meyer nimmt es eigentlich, da Moses die Gesetzestafeln gebracht haben soll, 2 Mos. 31, 18. 32, 15. Der Mittlername wird zuerst dem beigelegt, welcher ihn hier führt, Moses 5 Mos. 5, 5 (καὶ γὰρ εἰστήκειν ἀνάμεσον κυρίου καὶ ὑμῶν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ). Dort war eine Vermittlung nöthig um der Furchtbarkeit der Gotteserscheinung willen (2 Mos. 20, 19 vgl. Hebr. 12, 18 — 21). In der Alex. Uebersetzung steht das Wort nur Hiob 9, 33, in der Bedeutung *Schiedsrichter*, bei Josephus [*Antt.* 4, 6, 7] heisst es *Bürge*. Ausser der neutestamentlichen und kirchlichen Sprache hat dasselbe nur Plutarch *Isis et Osiris* c. 46, wo er vom Mithras spricht [*Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν*] — wahrscheinlich aus dem Alexandr. Gebrauch. Im N. Test. selbst steht es nur hier, V. 20, 1 Tim. 2, 5 und öfters im Hebräerbriefe, dort mit *καινῆς διαθήκης*. Aber nirgends hat es den Begriff *Versöhner*, wie die Kirche ihn fasste, sondern *Vermittler*, *interpres*. Hier also liegt darin, dass Gott selbst dabei wirksam gewesen sei. Uebrigens verstanden Einige (die griechischen Väter, Erasmus, Luther, Calvin) unter dem Vermittler Christus. [So auch Beda nach Hieronymus S. 527: *invenimus inter quid et quid sit mediator, ipso Apostolo dicente: unus Deus, unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.*] Einige Neuere dachten an den Bundesengel,

Metatron genannt [Schmieder *nov. interpret. loci Paul. ad Gal. 3, 19. 20. Numburg. 1826* und Schneckenburger in den *Studien und Kritiken* 1833. S. 121 ff. — dagegen Lücke ebendasselbst 1. Bd. 1. H. 1828. S. 97 ff.].

Es folgt nun die berühmte Stelle V. 20, der eine Unzahl von Deutungen (über 300) zugefallen ist, welche auch in besonderen Sammlungen zusammengestellt sind. Dieses Vielgedeutete ist nur zufällig — es giebt manche schwierigere Stelle, und unter diesen weit wichtigere als diese. In der alten Kirche wurde man erst seit Oekumenius auf die Schwierigkeit aufmerksam — und auch nach Hermann sind die meisten Auslegungen, welche man versucht hat, unphilologisch oder sinnlos. Doch muss man einräumen, dass keine Erklärung mit Gewissheit angenommen werden kann — es hat Paulus sogar absichtlich ohne Zweifel die räthselhaft-sententiöse Sprache der Rabbinen gesprochen, wie Eph. 5, 13. Hebr. 3, 4 als ähnliche Stellen aufgeführt werden können. Wir übergehen die einzelnen Schriften, auch die Sammlungen. Genannt sind diese und die Deutungen geordnet von Keil *exemplum judicii de diversis singulorum Scr. Sac. locorum interpretationibus ferendi examinandis variis interpretum de loco Galat. 3, 20 sententiis*. Lips. 1800 — 1813. Progr. 1 — 7. in dessen *Opuscul. P. 1. 221 ff.* Winer *excursus* 3. Schott S. 453 ff. Sardinoux S. 142 ff. Meyer S. 110 ff. Neuere Abhandlungen von Schneckenburger *Beitr. zur. Einl. in's N. Test.* 1832. S. 186 ff. Gurlitt noch ein Wort über Gal. 3, 20, in den *Stud. u. Kritik.* 1837. 4. S. 805. Reinhardt ebendasselbst 1842. 4. [Naebbe *dissert. de loco Galat. 3, 20*. Lips. 1843.] Nur vorübergehend ist zu bemerken: 1) die Stelle hat nicht den geringsten, innerlichen Verdacht der Unächtheit. Michaelis — selbst Lücke (noch ein Versuch über Gal. 3, 20 mit besonderer Rücksicht auf die Auslegungen von Winer, Schleierma-

cher, Schmieder in den theol. Stud. u. Kritik. 1828. S. 83 ff.) meinten, die Stelle sei aus 2 Glossemen entstanden. 2. Die Hypothese, dass die Gestalt unserer Stelle aus einem Uebersetzungsfehler entstanden sei, ist auch hier unstatthaft. So dachte Bertholdt unter Anderem, der Uebersetzer habe statt $\gamma\alpha\rho$ gelesen $\alpha\rho\rho\iota\upsilon\tau$, *arripuit Moses* [krit. Journal der neuesten theol. Literat. V. S. 337 ff.].

„Der Mittler ist aber nicht Eines Mittler; Gott aber ist Einer.“ Die Auslegung hiervon kann verschieden sein 1. nach der Worterklärung, 2. nach dem Zusammenhang der Sätze, 3. in Hinsicht auf Absicht und Sinn des Ganzen. 1. Die Worterklärung: ob das $\epsilon\iota\varsigma$ in beiden Sätzen gleichbedeutend sei, wie es zu nehmen sei in einem oder beiden Sätzen. Denn $\epsilon\iota\varsigma$ kann bedeuten Einen der Zahl nach oder Einen von Beiden oder Einen und denselben, oder auch einzig, beständig, unveränderlich. So Schott [*„mediator quidem non uni tantum eidemque immutabili addictus est homini seu parti, attamen Deus est unus, qui semper idem manet Deus immutabilis*]. Der Gebrauch des Genitiv ist in der Paulinischen Sprache besonders vieldeutig: von Einem, zu Einem gehörig, für Einen bestimmt [S. 43]. Auch ist das Genus neben der Bedeutung dieses Genitivs streitig gewesen. Wenn es als Neutrum genommen wird, hat man auch Verschiedenes supplirt: $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$, $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\varsigma$ u. s. w. 2. Zusammenhang der Sätze. Das Natürlichste ist, sie als Gegensätze zu fassen, und keinen von beiden als Frage, sodass der andere Antwort und Lösung gebe. Was 3. Absicht und Sinn anlangt, so fragt es sich, ob der Vers eine fremde Rede enthalte, ganz oder zum Theil — ob er zu der Stelle wesentlich gehöre oder nur einen Nebengedanken, eine Parenthese geben solle [Wilke Hermeneutik 2 Bd. S. 300]; ob er zur Ehre des Gesetzes oder gegen dasselbe gemeint sei; ob er mit dem Vorigen oder Folgenden

zusammenhänge; ob beide Sätze oder Einer, der erste oder zweite, allgemeine Bedeutung haben sollen, wenn nämlich εἰς ὁ θεός stehende Formel wäre, und wenn jenes nicht Statt hätte, welche Beziehung z. B. das ὁ μεσίτης im ersten Satze habe, ob es auf Moses oder auf Christus gehe, wie sehr Viele meinen. Aber es sind vorzüglich vier Erklärungen, welche den übrigen voranstehen, und die bedeutendsten Auslegungen sind zwischen ihnen getheilt: 1. Bei einem Mittler sind immer zwei Parteien; die eine von beiden aber hier war Gott. Dann ist entweder der Sinn: Gott wirkte bei dem Gesetze (dieses ist wohl die altkirchliche Ansicht), oder: die Israeliten aber waren der andere Theil; diese also ging das Gesetz an. So Sardinoux und Winer [*„Deus est unus, una (altera) tantummodo pars; itaque quoniam est altera? gens Israel.“*]. Dann wäre gerade der Hauptgedanke übergangen worden. 2. Bei einem Mittler ist immer eine gegenseitige Verhandlung (sodass also sich das Verhältniss leicht ändern kann), aber wo Gott spricht, ist blos Einer (ist blosse Verheissung). So Keil, Hermann [*„interrentor non est unius, deus autem unus est; ergo apud deum cogitari non potest interrentor; esset enim is, qui intercederet inter deum et deum, quod absurdum est; hanc conclusionem, quia sponte intelligi videbat, omisit Paulus“*], Rückert, Usteri, de Wette, Meyer (Schott). Aber Gott wird ja in der ganzen Stelle auch als Gesetzgeber aufgeführt. 3. Eine Menschenart (die Heiden) ging der Mittler nicht an; aber Gott ist Einer für Alle (oder wie sonst der zweite Satz gefasst werden mag). So Gurlitt und Reinhardt. Doch das Allgemeine der göttlichen Heilsanstalten war in diesem Zusammenhange Nebengedanke; die Hauptsache war, worin diese Anstalt bestehe: im Glauben. 4. Mittler giebt oder gab es (in der heiligen Geschichte) für mehr als

Eine Sache, oder mehr als Einer Art (höhere, geringere); aber Gott ist Einer oder Gott ist unveränderlich. So Koppe [*„jam quidem non νόμος Μωσὶς tantum suus est μέσότης (plures fuerunt, imprimisque ὁ μέσότης τῆς καινῆς διαθήκης, Jesus), sed unus tamen idemque deus est, qui misit omnes, is adeo debet sibi constare, nec potest secum ipse pugnare“*], Schleiermacher, Sack in der *Tübinger Zeitschrift* 1831. 1. S. 106 ff. Diese vierte Erklärung ist in jeder Fassung allen vorzuziehen. Der Vers verbindet trefflich V. 19 und 21. „Das Gesetz ist eine von vielen göttlichen Anstalten gewesen, aber es muss als solche im Zusammenhange mit dem göttlichen Weltplan stehen. Also die patriarchalische Einrichtung muss nicht nur als die erste und wichtigste voranstehen, sondern es können überhaupt die göttlichen Anstalten in ihrem tieferen Grunde einander nicht widersprechen.“ Ὁ μέσότης ist also der allgemeine Begriff (so steht der Artikel Röm. 1, 17. Joh. 10, 12): Mittlerwesen, Mittlerschaft. Ἐνός: für Eine Sache — es wird vorangestellt, weil es von μέσότης regiert wird. Ἔστιν: erscheint in der heiligen Geschichte. Ὁ θεὸς εἰς ἔστιν ist die alte heilige Formel nach 5 Mos. 6, 4. Röm. 3, 30 [*Commentar* S. 115].

V. 21 ff. wird die Bestimmung des Gesetzes ausgeführt; nämlich V. 21 f.: nur für eine Zeitlang zu gelten; V. 23 — 25: nur Zucht zu schaffen eine Zwischenperiode hindurch; V. 26 ff: jetzt aber seien die ursprünglichen Zeiten wieder zurückgeführt, alle Menschen sich gleich, Alle gehören Christus an, Alle sind Abrahams Geschlecht.

V. 21. Ὁ οὖν νόμος — θεοῦ; der Sinn dieser Frage ist nicht bloß: widersprechen sich nun Gesetz und Verheissungen? — dieses war ja entschieden — sondern: will das Gesetz die Verheissungen aufheben? Τοῦ θεοῦ ist oft weggelassen oder Χριστοῦ gelesen, von Lachmann jenes in

Klammern gesetzt worden; doch knüpft jenes Erstere den Gedanken besser mit dem Letztvorbergehenden zusammen. Der Sinn von εἰ — δικαιοσύνη muss demnächst der sein: Hätte das Gesetz die Kraft, gottgefällig zu machen, so würde es dieses fortwährend bewirken. Es würde sich also seiner Bestimmung gemäss äussern, darstellen. Die Bedeutung der beiden Sätze liegt nicht in ζωοποιῆσαι und δικαιοσύνη (denn δικαιοῦσθαι und ζῆν hat in diesen Paulinischen Reden dieselbe Bedeutung, vgl. V. 11. — Rückert und Usteri verstanden δικαιοσύνη von selbsterworbener Tugend), sondern in δυνάμενος und ἦν: das Vermögen würde sich darlegen. Dieses Vermögen zu beseligen wird von einer Anstalt vorausgesetzt, welche für immer gelten soll. Ζωοπ. 2 Kor. 3, 6. Ἦν ἡ δικ.: Gottgefälligkeit würde wirklich Statt haben.

V. 22. „Vielmehr aber spricht das Gesetz selbst fortwährend von Sündhaftigkeit, also vom Elend der Menschen, erkennt es demnach an, dass es diese nicht habe völlig beglücken können und wollen.“ Vgl. Röm. 3, 9 [Commentar S. 94]. Συγκλείεσθαι wie V. 23. Röm. 11, 32, doch hier mehr nur in logischer Bedeutung: eingeordnet werden, *comprehendi*. Die griechischen Väter fassten es nach de Wette zu subjectiv = ἐλέγχειν. [So ausser den von de Wette genannten Vätern auch Theodoret: διήλεγξε γὰρ ἡ θεία γραφή καὶ τοὺς πρὸ νόμου καὶ τοὺς ἐν νόμῳ, τοὺς μὲν τὸν τῆς φύσεως, τοὺς δὲ τὸν Μωσαϊκὸν παραβεβηκότας νόμον.] Τὰ πάντα, wie oft bei Johannes das Neutrum verstärkend steht, statt τοὺς πάντας. Ἡ γραφή = ὁ νόμος. Ἀμαρτία ist hier Sündhaftigkeit, nicht Sündenschuld. „Damit die Verheissung auf Glauben an Jesus Christus den Gläubigen zu Theil würde.“ Also: damit erst in der christlichen Zeit, und zwar durch Glauben und Geist, das Heil erfolgte. Ganz gleichen Sinnes ist Röm. 10, 4. Δοθῇ, wie V. 14 γένηται, zu Theil werde. Ueber ἡ ἐπαγγελία vgl. V. 14 [S. 71]. Es

ist der verheissene Geist. Aber auch hier steht es, wie überall in dieser Paulinischen Ausführung, im Gegensatze zum Gesetz. Ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χρ. gehört zu ἐπαγγελία, τοῖς πιστεύουσιν zu δοθῇ. „Damit, was auf Glauben verheissen war, den Gläubigen zu Theil würde.“ Hier finden wohl nicht die zwei Bedeutungen des Glaubens, wie 2, 16 u. a. Statt, sondern τοῖς πιστ. bedeutet: eben dann, wann, oder dadurch dass sie gläubig würden, also wirklich.

V. 23 — 25. Die richtige Bestimmung des Gesetzes. Πίστις wie 1, 23 Glaubensanstalt. Ἐρχεσθαι (V. 25 wieder) nach V. 19 = ἀποκαλύπτεσθαι, das im Folgenden steht: göttlich eingeführt werden. Φρουρεῖσθαι steht in sittlicher Bedeutung auch Phil. 4, 7. 1 Petr. 1, 5: sittlich verwahrt werden. Hier aber ist es (vgl. παιδαγωγός V. 24 f.): mit Strenge verwahrt werden. Ὑπὸ νόμον (vgl. V. 10 ὑπὸ κατάραν): dem Gesetz unterworfen. Συγκεκλ., wofür [Scholz und] Lachmann συγκλειόμενοι lesen, bezeichnet: wir Alle zusammen. Εἰς τήν — gehört weder zu ἐφρουρούμεθα noch zu συγκεκλ.; denn Paulus nimmt überall an, dass die christliche Epoche nur Sünde gefunden habe, also keine Reinigung oder erfolgreiche Verwahrung ihr vorhergegangen sei, sondern εἰς ist, wie V. 25, bis dahin. Μέλλουσιν ἀποκαλυφθ. wie Röm. 8, 18 [dort von der δόξα, *Commentar* S. 233]. Auch hier bedeutet ἀποκαλύπτεσθαι nicht wörtliche oder Lehroffenbarung, sondern göttliche Einführung in Welt und Leben Röm. 1, 17. 16, 25. Das Gesetz habe züchtigende, sittlich wahrende Kraft gehabt, indem es fortwährend an Sünde und Schuld erinnert hätte.

V. 24 f. wird dieses φρουρεῖσθαι noch deutlicher ausgeführt. „Also ist das Gesetz unser Sittenrichter gewesen bis auf Christus, damit wir nun durch den Glauben gerecht würden.“ Παιδαγωγός ist aus dem gewöhnlichen Griechisch-Römischen Sprachgebrauch entnommen mit der Bedeutung von

Strenge 1 Kor. 4, 15, wo es den Vätern entgegensteht. [Theophylakt.: ὥσπερ γὰρ ὁ παιδαγωγὸς πάσης κακίας ἀπαλλάττει τὸν νέον καὶ τὰ μαθήματα παρὰ τοῦ διδασκάλου (eigenthümliche Unterscheidung um des Vergleichs willen) δέχεσθαι μετὰ πάσης ἐπιμελείας καὶ προσοχῆς παρασκευάζει· οὕτω καὶ ὁ νόμος ἀρετὴν τε σύμμετρον ἐπαίδευε τοὺς ὑπ' αὐτόν, καὶ πρὸς τὸν Χριστὸν, ὅς ἐστιν ὁ διδάσκαλος, ἀπῆγε, διὰ τοῦ ἐλέγχειν καὶ ἀποδεικνύναι τὰ ἁμαρτήματα προθυμότερους ποιῶν εἰς τὸ ζητῆσαι τὸν τὴν ἄφεσιν διδόντα καὶ δικαιοῦντα ἐκ πίστεως. — Οὕτε γὰρ ὁ παιδαγωγὸς ἐναντιοῦται τῷ διδασκάλῳ οὕτε ὁ νόμος τῇ καινῇ ἐναντίος.] Vielleicht deutet der Apostel mit dem Worte auch darauf hin, dass diese *paedagogi* gewöhnlich Sklaven waren — und so wird ja 4, 25 ff. geradezu das Gesetz genannt. *Eἰς* wie V. 23, „bis auf ihn hin;“ nicht vorbereitend auf ihn oder hinführend zu ihm (die protestantische Kirche entlehnte hieraus den *usus legis paedagogicus*); denn diese Bedeutung und Kraft legte Paulus gewiss nicht dem Gesetze bei. Vielmehr ἵνα — erklärt jenes *εἰς Χριστόν*. „Damit oder für den Endzweck dass (also nur zeitliche Bedeutung hatte das Gesetz), dafür dass nunmehr der Glaube, nicht mehr das Gesetz, herrschte, gottgefällig machte. Das ἐκ πίστεως δικαιοῦσθαι steht auch hier wieder, die classische Paulinische Formel. V. 25. Ἐλθούσης πίστεως, wie V. 23. „Da nun diese neue Zeit gekommen ist, sind wir nicht mehr dem Sittenmeister unterworfen.“

Nun V. 26 ff. die Folgen dieser Abstellung des Gesetzes: gleiche Würde, gleiches geistiges Leben, gleiche Seligkeit Aller. Aus solchen Stellen vornehmlich erkennen wir, was eigentlich im Geiste des Paulus lag bei der Bekämpfung von Mosaismus und Judenthum. Er dachte bei diesen an geistige, sittliche, bürgerliche und nationale Beschränktheit überhaupt. Der allgemeine Ausdruck für jenen neuen Charakter der Menschheit ist Kinder Gottes. Hierdurch knüpft

er diese Stelle an die vorhergehende von παιδαγωγός an: jetzt sind wir Alle Kinder Gottes, nämlich im vollen Sinne: Gott nahe, ihm lieb in besonderer, ausgezeichnete Weise. Ἐν Χρ. Ἰησοῦ gehört zu πίστεως, wie gewöhnlich: Eph. 1, 15. Kol. 1, 4 u. a. Es bezeichnet das Festhalten an ihm, als die Seinen. Der Beisatz διὰ — Ἰησοῦ hat nicht bloß die allgemeine Bedeutung, in welcher der Glaube den Zutritt zur christlichen Sache bedeutet, sondern der Glaube ist hier in der ganzen Stelle das, was den Gesetzeswerken, der Eigenschaft der vorchristlichen Zeit, entgegensteht.

V. 27 u. 28. Alle Unterschiede unter den Menschen sind vergangen in der Vereinigung Aller mit Christus. Christum anziehen hat hier nicht bloß die sittliche Bedeutung, wie Röm. 13, 14 [*Commentar* S. 374], sondern die allgemeine: ein neues, eigenthümliches Wesen sein, Nichts mehr von dem Vorigen. Dieses wird von der Taufe hergeleitet, nicht bloß als vom Anfange des christlichen Lebens, sondern als dem Symbole des Absterbens und Neulebens — Röm. 6, 3. Dort derselbe Satzanfang: ὅσοι εἰς Χριστὸν ἔβ.

V. 28. Dieselbe Darstellung der allgemein menschlichen Gleichheit, gleichen Eigenschaft und Würde unter dem Evangelium findet sich auch Kol. 3, 11 vgl. mit Röm. 10, 12. 1 Kor. 12, 13. Οὐκ ἔνι auch Kol. 1. c. u. Jak. 1, 17.; zweifelhaft ist, ob jenes ἔνι aus ἔνεστι zusammengezogen ist, oder nur eine Form des ἐν, sodass ἐστὶ zu suppliren wäre [*Winer Grammat.* S. 91]. Aber οὐκ ἔνι ist nicht bloß; unter den Menschen (ἐν) bedeutet es Nichts, es gilt nichts mehr unter den Menschen (6, 15 vgl. mit 5, 6 ἰσχύει), sondern (*Winer, Usteri*) es giebt darunter nicht mehr. De Wette erklärt; nicht ist dabei, nämlich bei dem ἐνδύσασθαι. „Verschiedene nach Volk (Jude, Hellene), Stand (Knecht, Freier), Geschlecht.“ Auch das Letzte wird im Sinne der Zeit erwähnt als ein Unterschied von Würde und Recht, indem das

weibliche Geschlecht bürgerlich untergeordnet war. „Alle vielmehr Einer in Christo Jesu.“ Statt εἷς ist oft ἓν gelesen worden, so auch von der Vulg. [*„omnes enim vos unum estis in J. Chr.“*]. Semler [zu Baumgarten's *Auslegung* S. 944] hält Beides, εἷς und ἓν für unächten Beisatz [so auch Mill und Wetstein]. Aber das Ἰησοῦ Χρ., welches dann das einzige Prädikat wäre, lag ja schon im Vorigen. Εἷς ist gewiss richtig, ἓν hat bei Paulus immer die Bedeutung von moralischer Einheit, Einmüthigkeit (Eph. 2, 15); εἷς ist: Eines Wesens, also nicht bloß im bürgerlichen Sinne, wie Koppe wollte [*„omnes eodem jure fruimini per Jesum Christum“*], oder: zu Einer Gemeinde geworden, wie Theodoret [τὸ εἷς ἀντὶ τοῦ ἓν σῶμα] und Usteri erklären.

V. 29 geht insbesondere gegen die Juden. Alle sind Abrahams Geschlecht — für seine Verheissung bestimmt. Χριστοῦ ist mehr als ἐν Χριστῷ V. 28. Es ist nicht σπέρμα aus dem Folgenden dazuzunehmen. „Wenn ihr Christo angehört, so seid ihr Abraham's Geschlecht.“ Weil jenes nämlich durch den Glauben geschieht; aber dieser macht zu Abraham's Geschlecht nach V. 7. Καὶ (Lachmann hat dieses ausgelassen — auch dann sind die beiden Punkte nicht als gleichbedeutend zu nehmen) κατ' ἐπ. κληρονόμοι V. 16 — 18. Auch hier ist ἐπαγγελία nicht bloß auf gewisse Verheissungen zu beziehen, sondern die Verheissung steht dem Gesetze entgegen. „Beglückt (κληρονόμοι) nach Verheissung, im Gegensatz zu: beglückt nach Verdienst,“ d. h. theilhaft freier, geistiger Segnung.

Kap. 4 führt nun den Inhalt des vorigen Kapitels unter zwei Idee'n weiter aus: sie seien Kinder Gottes geworden (V. 1 — 11, was im Vorigen 3, 26 ff. nur allgemein gesagt worden war) und freie Menschen (V. 12 bis zu Ende) Beides verträgt sich bei Paulus nicht mit dem Geiste des Judenthums. Der Begriff Gottes Kinder hat, wie gewöhn-

lich und im Vorigen gesagt ist, zwei Seiten: Gott nahe, Gott lieb. Mündig geworden heissen sie hier, d. i. Kinder mit vollem Rechte, im ganzen Sinne. Er leitet dieses damit ein, dass für jedes Sohnesleben eine Zeit der Unmündigkeit, Abhängigkeit nothwendig sei und eintrete — diese findet er im vorchristlichen Zustande.

V. 1. *Λέγω δέ*, wie Röm. 15, 8 [*Commentar* S. 402]: ich will es — es lässt sich — so ausführen. Wieder folgt ein Vergleich aus dem gewöhnlichen, bürgerlichen Leben, ohne dass *κατὰ ἄνθρωπον*, wie 3, 15, beigelegt ist. „So lange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich nicht vom Sklaven, wenn er gleich Herr von Allem ist.“ *Νήπιος* steht hier im bürgerlichen Sinne, unmündig (im geistig-sittlichen, entgegengesetzt dem *τέλειος*, Eph. 4, 14. Hebr. 5, 13). *Ὡν* = *καίπερ ὧν*. Aber der Sinn des Satzes ist nicht bloß: wenn er gleich Herr werden soll, *ὧν* = *ἐσόμενος* (Einige wegen der folgenden Schwierigkeit V. 2), sondern: ob er gleich ist. Denn das Bild ist von einem *κληρονόμος* hergenommen, also einem Sohne, welcher nach des Vaters Tode unmündig ist [so auch die älteren Ausleger].

V. 2 ist vielfach antiquarisch und juridisch behandelt. Erstens sind die Worte *ἐπίτροπος* und *οἰκονόμος* neben einander gesetzt. *Ἐπίτρο.* ist im N. Test. gewöhnlich Güterverwalter (Matth. 20, 8. Luk. 8, 3. 16, 1). Hier aber neben *οἰκονόμος* kann es dieses nicht bedeuten (*οἶκον*. Luk. 12, 42 u. a.). Vielmehr ist es hier *tutor* (Vulg.), Vormund, das Leben und die Sitte des Unmündigen leitend. So steht das Wort auch bei den Griechen und ist selbst, wie vieles Andere aus der juridischen Sprache, in das jüdische Idiom aufgenommen worden. Um der Schwierigkeit im Folgenden zu entgehen, fassten es Manche = *παιδαγωγός* [dagegen auch Meyer]. Vielleicht ist *ἐπίτροπος* in Beziehung auf Juden, *οἰκονόμος* auf Heiden gesetzt. *Προθεσμία* termi-

mus, tempus praestitutum. Also: „bis zu der vom Vater bestimmten Zeit,“ da der Sohn zu vollem Recht gelangen soll. Zwar lag nun im damaligen, griechischen und römischen, bürgerlichen Rechte die Zeit der Mündigkeit nicht im väterlichen Willen, sondern in gesetzlichen Bestimmungen. Die Juden hatten ursprünglich keine Testamente, und damals nur nach griechischem und römischem Rechte. Indessen kann es 1. im jüdischen Leben allerdings der Fall gewesen sein, dass die Zeit der Mündigkeit dem väterlichen Willen unterlegen habe. S. die älteren Auslegungen von Juristen (Stryckius und Neubaur) bei Wolf [*Curae* S. 742 ff.]. 2. Der Apostel braucht gar nicht auf gewisse bürgerliche Einrichtungen hingesehen zu haben. Es lag ihm nur daran (so Calvin, Rückert, de Wette), den väterlichen Willen für den Sinn des Bildes (V. 4) hervorzuheben. Die rechtlichen Verhältnisse der Zeit waren ihm wohl wenig bekannt — und man kann die Worte durch ein vielleicht vervollständigen. Wenn jedoch Götting's (*Geschichte der Römischen Staatsverfassung* 1840. S. 109. 517) Nachweisung, dass Gajus 1, 55. 65. 189. vgl. mit Caes. *Bell. Gall.* 6, 19 ein Familienrecht der Galater erwähne, welches dem Vater weitere Rechte zugestand, die Mündigkeit vom Vater abhängen liess, — sich auf diesen Fall beziehen liess; so würden wir ein interessantes Beispiel haben, wie Paulus kleine lokale Verhältnisse für seine Gedanken zu benutzen verstanden hat.

V. 3. Ἡμεῖς und V. 8 ὑμεῖς werden hier deutlich unterschieden als Juden- und Heidenchristen. „So lange wir unmündig waren, waren wir als Slaven unterworfen den Elementen der Welt.“ Diese στοιχεῖα τοῦ κόσμου können dem ganzen Zusammenhange nach (vgl. V. 5 οἱ ὑπὸ νόμον) nur das Judenthum bedeuten. Auch Kol. 2, 8. 20, wo sie allein noch vorkommen, können sie sich nur auf dieses beziehen.

Wenige nur verstanden mit Grotius das Heidenthum, Einige Beides zugleich: den Namen vom Heidenthum, den Begriff vom Judenthum. So Rückert und Winer [„*significatur disciplina sacra, qualis et apud Judaeos et apud paganos (hos utrosque complectitur voc. κόσμον) fuit ante Christum, tironibus accommodata, imperfecta, rudis, cfr. V. 9. Hebr. 9, 10 sq.*“]. Der Name hat gewiss die allgemeine, gangbare Bedeutung: Elemente der Welt. Aber Paulus hat dieses eigenthümlich verstanden, und vielleicht war ihm ein Sprachgebrauch des gemeinen Lebens vorangegangen. Es sind dürftige Dinge (Bräuche, Lehren), welche die Welt, das nichtchristliche Leben, beherrschte. Στοιχεῖα stehen neben νήπιος von Lehren auch Hebr. 5, 12. So die meisten Neueren. Die alte Kirche legte in die Formel gewöhnlich die Bedeutung Himmelsgestirne (2 Petr. 9, 10 — 12). Vgl. ausser Augustin *de Civit. Dei* 4, 11 die griechischen Väter. [Theodoret: στοιχεῖα — κόσμου τὰς νομικὰς παρατηρήσεις ἐκάλεσεν, ἐπειδήπερ ἀπὸ ἡλίου καὶ σελήνης νύξ τε καὶ ἡμέρα τελεῖται, ἀπὸ δὲ ἡμερῶν ἑβδομάδες καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοὶ συνίστανται· ὁ δὲ νόμος καὶ σάββατα καὶ νομηνίας καὶ ἐνιαυσιαίους ἑορτὰς καὶ ἐνιαυτῶν ἑβδομάδας φυλάττειν ἐκέλευσε. So auch Chrysostomus.] Auf das Judenthum wurde dieser Begriff in der Beziehung gedeutet, als dasselbe im Feste- und Tagehalten gleichsam den Gestirnen diene. Gewiss würde dieses gesucht und dunkel Gestirndienst, und wohl kaum mit dieser ungewöhnlichen Formel genannt worden sein. Neuere (Sardinoux) nehmen ὑπὸ — δεδουλ. als Umschreibung der Idololatrie — sie sei Beiden gemeinsam gewesen, Heiden und Juden, bei diesen habe sie als Dienst des Aeusserlichen bestanden.

Die Rettung des Judenthums aus diesem dürftigen Zustande führt nun das Folgende bis V. 7 ein, in aufsteigender Rede: Erlösung vom Gesetze — Verleihung von Kindesrecht — von Kindesgeist — Bestimmung dafür, Erbe zu sein. —

Alles wird aus der Paulinischen Idee der Stellvertretung Jesu, und zwar hier in seinem gesammten Leben, ausgeführt. „Er nahm alles Schwache, Geringe an, um uns das Hohe mitzutheilen, welches er wesentlich in sich trug.“

V. 4. *Tò πλήρωμα τοῦ χρόνου* steht hier anders als Eph. 1, 10 *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν*, aber vgl. Mark. 1, 15 *πεπλήρωται ὁ καιρὸς*. *Πλήρωμα* ist das Erfülltsein, *ὁ χρόνος* die von Gott bestimmte Zeitperiode, also die *προθεσμία τοῦ πατρὸς* V. 2 im Bilde. Sein Sohn ist hier nicht Name der Würde Christi, sondern er heisst so, insofern wir an dieser Eigenschaft Theil nehmen sollten. *Γενόμενος ἐκ γυν.* — *ὑπὸ νόμον*: Mensch — Gesetzesdiener. Die vollkommene Menschlichkeit Christi als Bedingung seines Erlösungswerkes — auch Röm. 8, 3 [Commentar S. 218], Hebr. 2, 14 u. 17 — wird hier unter dem Gesichtspuncte der Stellvertretung ausgeführt. *Γενόμενος ἐκ γυναικός* (oft ist auch *γεννώμενον* gelesen worden; dieselbe Verschiedenheit wie Luk. 1, 35 — doch konnte auch *γενόμενος natus* übersetzt werden, vgl. Röm. 1, 3) ist althebräischer Ausdruck, den Menschen, und zwar in seiner Hinfälligkeit, Schwäche bezeichnend (Hiob 14, 1. Matth. 11, 11). *Γενόμενος ὑπὸ νόμον* bezeichnet nicht blos das Factische = als Jude, sondern: zu dem Gesetz verpflichtet, seiner Geburt nach.

V. 5. Nun, wie gesagt, bis V. 7 werden steigernd die Erfolge dieses Stellvertretungswerkes Jesu dargelegt. „Damit er befreite die unter dem Gesetze“ (*ἡμᾶς* wie vorher, oder auch im weiteren Sinne, wie 3, 13), indem sie nämlich Theil nahmen an seiner höheren Eigenschaft, welche über dem Gesetze war. Hier wird die Befreiung vom Gesetze auf das Leben Jesu in seinem höheren Charakter zurückgeführt — gewöhnlich, wie 2, 10 ff. auf seinen Tod. *ἵνα — ἀπολάβωμεν* ist nicht dasselbe mit dem Vorigen, sondern es stellt eine weitere Entwicklung des Erlösungswerkes dar. Ueber *νό-*

θεσία s. zu Röm. 8, 15: Kindesrecht, Kindeswürde. Ἀπολ. bedeutet nicht wieder-, zurückerhalten (Luk. 15, 27. Röm. 1, 27) — so übersetzt die Vulg. *reciperemus* [und erklärt Augustin], wogegen Rückert spricht — sondern: als ein uns gebührendes oder bestimmtes Gut erhalten Kol. 3, 24. 2 Joh. 8. [Winer: ἀπολ. *dicuntur imprimis illi, qui, quae ipsis destinata et quasi reposita sunt, accipiunt.*]

V. 6. Ὅτι: darum weil, *quoniam* übersetzt die Vulg.; nicht: dafür dass, wie Rückert und Schott [„*oratio concisa sic intelligenda: vos esse Dei filios, Deus ipse comprobavit spiritu suo mittendo*“] wollen, wobei ἔστε in der Bedeutung: ihr euch als solche fühlen, erkennen sollt, genommen, und das Folgende zusammengefasst wird: sendete er dafür. Vielmehr ist der Gedanke des Apostels: der Kindeszustand giebt Kindesgefühle. Geist senden ist ohne Personification alttestamentliche Formel. Im Folgenden wird freilich der Geist wie etwas Substantielles, ein Princip dargestellt; aber nicht als ein äusserliches, sondern als ein innerliches, als das höhere Selbst des Menschen personificirt. Geist seines Sohnes ist also hier: wie er in diesem war; er gab uns also dasselbe Bewusstsein, Gefühl, wie es Christus hatte, Röm. 8, 9 [Commentar S. 223]. Ἡμῶν liest die neuere Kritik statt der rec. ὑμῶν [von Hahn beibehalten]. Der Apostel sagt demnach, dass mit dem Kindesrechte auch der Kindesgeist habe geweckt werden sollen. Κραῖζον — πατήρ wie Röm. 8, 15 [Commentar S. 229], und zu V. 7 vgl. dort V. 17. Dort stand statt κραῖζον: ἐν ᾧ κράζομεν, deutlich beweisend, was bei Paulus dieser persönliche Geist war, nämlich eben das höhere Selbst des christlichen Menschen: „Geist, Gefühl, in welchem sich der Mensch fortwährend, innig mit Gott verbunden achtet, sich zu ihm wendet.“ Analog allerdings ist (Meyer) das Schreien der Dämonen (Mark. 1, 26. 9, 26).

V. 7. Ὡστε — υἱός ist dasselbe, was Röm. I. c. heisst οὐ πνεῦμα δουλείας. Also (die Anwendung geschieht in Anrede): fühle dich nicht als Knecht sondern als Sohn. Κληρονόμος steht hier wohl anders als V. 1: bestimmt, das Recht dazu zu haben; dem Sinne nach auch in anderer Beziehung als 3, 18. 29. Dort stand es von Geistesgaben, welche sie empfangen sollten — hier von den himmlischen Gütern, wie Röm. I. c. Διὰ Χριστοῦ ist nicht blos: durch sein Verdienst, Wirken, sondern: durch die Theilnahme an ihm. Doch diese Worte κληρ. θεοῦ διὰ Χρ. sind sehr verschieden gelesen worden. Oft fehlte θεοῦ διὰ Χρ., oder man schrieb κληρονόμος διὰ θεοῦ, so Lachmann und Schott [*„sin filius, heres quoque, per Deum, i. e. auctore Deo“*]; oder auch noch anders [διὰ Χριστοῦ hat Hieronymus, dem Erasmus, Bengel und Rinck (*lucubrat. crit.* S. 175) beistimmen]. Doch ist der Verdacht leicht, dass man änderte, weil man κληρονόμος θεοῦ (Gottes Erbe) zu hart fand.

V. 8 — 11 ist in demselben Sinne an die Heidenchristen gerichtet, wie V. 3 ff. an die Judenchristen. Andere fanden, wie gesagt, dort und hier Beide zusammen, Einige, auch Theodoret, V. 8 ff. Judenchristen, als Götzendiener in ihrer Art. [S. 383: εἰδωλολατρείαν πειρᾶται δεῖξαι τὴν κατὰ νόμον τῶν ἡμερῶν παρατήρησιν. Πρὶν γάρ, φησιν, ἀξιωθῆναι τῆς κλήσεως, ἐλατρεύετε τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς, τὰ στοιχεῖα θεοποιοῦντες, ἀλλὰ ταύτης ὑμᾶς τῆς πλάνης ἡλευθέρωσεν ὁ δεσπότης Χριστός· νῦν δὲ οὐκ οἶδα πῶς εἰς τὴν αὐτὴν ἐπανέρχεσθε πλάνην. Σάββατα γὰρ καὶ νομηνίας καὶ τὰς ἄλλας τηροῦντες ἡμέρας καὶ τὴν τούτων παράβασιν δεδιότες τοῖς τὰ στοιχεῖα θεοποιοῦσιν ἐοίκατε.] Vielleicht hatte der Apostel schon V. 1 u. 2 beide, Juden- und Heidenchristen, in Gedanken; in jenem Bilde vom unmündigen Kinde scheint sich ἐπίτροπος auf die Juden, οἰκονόμος auf die Heiden zu beziehen, denen Gott die geistigen Güter in der alten Zeit gleich-

sam vorenthalten hatte. — Der Gedanke unserer Verse ist der: „Befreit von der weltlichen Roheit des Götzendienstes sollen sie sich nicht einer neuen Roheit, der jüdischen Aeusserlichkeit, zuwenden und eine neue Knechtschaft eingehen.“

Ohne Uebergang, nur durch die veränderte Person — aus der ersten geht er in die zweite über — wendet er sich zu den Heiden V. 8. Ἀλλά drückt den Gegensatz zu dem Nächstvorhergehenden aus, zur Erhabenheit ihrer Bestimmung. Τότε μὲν heisst ohne genauere Bestimmung: im vorigen Zustande, 2 Petr. 3, 6: ὁ τότε κόσμος. Οὐκ εἰδότες θεόν ist das gewöhnliche heidnische Prädikat, wie 1 Thess. 4, 5. 2 Thess. 1, 8 = Eph. 2, 12 ἄθεοι. Vgl. auch die Schilderung Röm. 1, 21 [Commentar S. 48]. Der Gegensatz ist V. 9 γνόντες θεόν; εἰδέναι aber und γνῶναι sind gleichbedeutend, nur dass γνῶναι heisst: kennen gelernt haben. Gott kennen aber bedeutet entweder: seinen Willen kennen oder ihn in seiner Ueberweltlichkeit, Ewigkeit. „Waret ihr Sklaven der nicht wahrhaften Götter.“ Der Gegensatz im Folgenden lehrt, dass δουλεύειν hier in einem stärkeren Sinne steht (anders 1 Thess. 1, 9 u. a.). Es bezeichnet den Schrecken, die Angst vor weltlich übermächtigen Dingen, als vor einer Gottheit. Μὴ φύσει οὖσι θεοῖς ist die rec. Sehr beglaubigt ist die von der neueren Kritik [Lachmann, Hahn] aufgenommene Stellung φύσει μὴ οὖσι θεοῖς, gegen die sich Winer erklärt [„hoc enim et aliquanto languidius est et facile potuit ab iis inferri, qui animadvertissent, μὴ fere semper participiis praemitti“]. Wenn ein Unterschied zwischen beiden Formeln sein sollte, so wird die rec. bezeichnen, dass jene zwar Wirkliches sind, aber nicht Götter, vgl. 1 Kor. 10, 20 f., dagegen wenn φύσει voransteht, unbedingter negirt wird: denen, die nichts sind. Φύσει re vera Eph. 2, 3. Vgl. 1 Kor. 8, 5 λεγόμενοι θεοί, Gottheiten, die nur den Namen haben.

V. 9. Jetzt also strebt ihr in eine neue Knechtschaft unter Weltlichem zurück. *Μᾶλλον δέ* sich verbessernd: ja vielmehr, Röm. 8, 34 [Commentar S. 252. Luther 2. S. 198: *castigatio rhetorica est; priorem enim sententiam (jam quum cognovistis Deum) corrigit, seu potius invertit ad hunc modum: imo cogniti estis a Deo, quia metuit, ne ipsi Deum prorsus amiserint*]. *Γινώσκεισθαι* aber steht nicht, wie Beza, Koppe, Flatt annahmen, in hebräischer Hophalbedeutung: zur Erkenntniss gebracht werden (Matthies: der Geist Gottes hat sich in euch wieder erkannt; ein Hegel'scher dem Paulus fremder Sinn) — eine Bedeutung, die sich durchaus nicht erweisen lässt. Sondern es heisst, wie *γινώσκειν* 2 Tim. 2, 19 steht: anerkannt werden als die Seinen, geachtet werden. Eben so stehen *γινώσκειν* und *γινώσκεισθαι* neben einander 1 Kor. 8, 2. 3. 13, 12. Also: in ein inniges Verhältniss zu Gott gekommen. De Wette (auch Meyer, der das Wort jedoch wie anerkennen erklärt, ob er gleich anerkennen übersetzt) erklärt mit Luther: erkannt, aber dieses ist nach Sinn und Sprache hart, wie aus Luther's Deutung hervorgeht: *nostrum agere est pati operantem in nobis Deum*. *Πῶς* (2, 14 τί): wie ist es möglich dass —. *Στοιχεῖα*, wie in *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* V. 3, Mosaismus nach jüdischer Fassung, als eine bleibende, nur äusserlich zu haltende Anstalt. *Ἄσθ. καὶ πτωχά*: geist-, kraftlos, dasselbe mit Hebr. 7, 18: *ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*. Vgl. das *ἀσθενεῖν* des νόμος Röm. 8, 3. *Πάλιν* und *πάλιν ἄνωθεν* beziehen sich allerdings nicht blos auf *δουλεύειν*, sondern auch auf *στοιχεῖα*, da Paulus in diesen Diensten etwas Verwandtes annimmt: blosse Aeusserlichkeit, Roheit. Einige (Flatt) nahmen das *πάλιν δουλεύειν* eigentlich, sofern diese Leser Proselyten gewesen wären [so auch Schott und Olshausen]. Theodoret und Storr fanden in dem Ausdruck *στοιχεῖα* einen Doppelsinn: Elemente der Religion, Gestirne. *Πάλιν ἄνωθεν* (Weish. 19,

6; *πάλιν ἐκ δευτέρου* Matth. 26, 42) soll nicht bloß verstärken, sondern im *ἄνωθεν* liegt: von vorn an, also: ganz wieder. *Θέλετε*: gern oder willkürlich, thöricht; bei Johannes steht es so in sittlicher Bedeutung Joh. 5, 35 [*theol. Ausleg.* S. 216].

V. 10 wird gewöhnlich, auch von Luther, Usteri, [Hahn] — nicht aber von Schott und Lachmann — als Frage genommen. Der Apostel will aber ohne Zweifel nur Beispiele geben von einer solchen Dienstbarkeit, indem er, was er im Römerbriefe Kap. 14 und 15 besprochen und wogegen er sich auch weniger stark erklärt, die Reinlichkeit und den Aberglauben in Auswahl und Gebräuchen von Speisen übergang. Dagegen meint Meyer, die Galater hätten dergleichen noch nicht angenommen [bis zur Beschneidung seien sie noch nicht verführt worden, und von der Unterscheidung der Speisen enthalte unser Brief überhaupt nichts]. „Ihr zieht Tage vor, Monate, Zeiten und Jahre.“ Davon war auch Röm. 14 [V. 5] die Rede. *Παρατηρεῖσθαι* nämlich Eins vor dem Anderen = *κρίνειν* Röm. 14, 5. *Καιροί* sind bestimmte Zeiten, ohne Zweifel die jüdischen Feste = *ἐορτή* Kol. 2, 16. So steht im alten Testamente *κατὰ τὸν καιρὸν, καιρούς, ἐν τοῖς καιροῖς* 3 Mos. 23, 4. 4 Mos. 9, 3. 13. Tage heissen Kol. l. c. Sabbate. Entweder verwarf Paulus nur die jüdische Strenge der Sabbatfeier, oder er räumt die Möglichkeit ein, andere Tage als heilige zu feiern. Statt Monate nennt der Kolosserbrief *νουμηνίαι*. Es sind wohl hier nicht besonders heilige Monate, wie der siebente (de Wette, Meyer), sondern Monatsanfänge, von deren Feier 4 Mos. 10, 10 u. 28, 11 — 13 handeln. Jahre sind nicht sowohl Sabbats- oder Jubeljahre (de Wette), 3 Mos. 25; denn diese sind vor dem Exil nie zur Ausführung gekommen und nach demselben haben sich die letzteren wenigstens nur kurze Zeit gehalten. Es sind vielmehr wohl Feste gemeint, welche alle Jahre wiederkehr-

ten (Bretschneider u. A.). Aber gewiss will Paulus nicht die festliche Bestimmtheit, Festeinrichtung überhaupt tadeln, wie z. B. die Anabaptisten vermeinten, sondern nur die jüdischen Feste und die jüdische Art, sie als Wesentliches der Religion zu feiern, wobei das Innerliche entweder nicht beachtet oder die innerlichen Uebelstände mit dem Aeusserlichen gutgemacht wurden.

V. 11. *Φοβοῦμαι ὑμᾶς* (auch die klassische Gracität setzt so bei den Verbis der Befürchtung den Accus. in der Bedeutung für): in Hinsicht auf euch, für euch. „Es wird mir bang, ob ich nicht umsonst an euch gearbeitet habe.“ *Εἰκῇ* wie 3, 4. *Κοπιᾶν εἰς τινα* steht hier anders als Röm. 16, 6 [Commentar S. 422]. Doch ist *κόπος* bei Paulus sehr gewöhnlich von der Arbeit des Lehrens, daher *κοπιᾶν ἐν λόγῳ* 1 Tim. 5, 17 und 4, 10.

V. 12 ff. geht auf das Zweite über, dem der Gesetzesdienst widerspräche — nämlich zu der Freiheit, zu der sie berufen seien; bisher hatte er Kap. 4 von der Kindschaft Gottes gesprochen. Zuvörderst nun V. 12—20 eine zu Liebe und Vertrauen auffordernde Zwischenrede. Er drängt Vieles zusammen, was ihre persönlichen Gefühle gegen ihn aufregen soll. Indem er ihre Treue und Lauterkeit zur Sache als Leistungen ansieht, welche ihm selbst geschähen; so fordert er zu jenen auch durch solche persönliche Gründe auf. Vgl. Fritschiorum *Opuscul.* S. 231 ff.

V. 12. „Werdet wie ich (= *μιμηταί μου* 1 Kor. 11, 1. Phil. 3, 17); denn auch ich bin oder war wie ihr.“ Diese Worte sind — dieses bemerkt auch Rückert — kaum mit Sicherheit zu erklären; und es kommt auch wenig darauf an, in welchen Ausdrücken der Apostel seine Liebe habe aussprechen lassen. Grotius und Andere [Beza] finden Liebe und Gegenliebe in den beiden Sätzen ausgedrückt. Aber der

Ausdruck *ὥς τινα εἶναι* würde wohl schon unangemessen sein, liebevolle Theilnahme (Sympathie) zu bezeichnen. Man hat drei Erklärungen. Entweder: ich bin wie ihr (Hieronymus, Rückert, Olshausen). Vgl. 1 Kor. 9, 21. Sinn: Wie ich mich in eure Schwächen füge, so folgt ihr mir in der Wahrheit. Oder — und diese Deutung ist die passendste —: ich war ja wie ihr, d. i. (nicht mit Schott: aus dem Judenthum herausgetreten) war Jude, wie ihr, folgt mir nach in freier Erhebung über das Judenthum; so Augustin und die griechischen Väter. [Theodoret: *τοῦτον εἶχον τὸν ζῆλον· σφόδρα τὸν νόμον ἐπόθουν· ἀλλὰ ὁρᾶτε πῶς μεταβέβλημαι. Ταύτην τοίνυν καὶ ὑμεῖς ζηλώσατε τὴν μεταβολήν.*] Oder endlich, wie de Wette, Fritzsche, Meyer, Flatt, Winer, Usteri die Stelle fassen, es ist *γέγονα* zu suppliren: ahmt mir in dem nach, dass ich ein *ἄνομος* geworden bin. Lachmann scheint auf ganz unstatthafte Weise zu verbinden *ὥς καὶ γὰρ — δέομαι ὑμῶν*. [Er interpungirt nämlich: — *ἐγὼ, ὅτι καὶ γὰρ ὥς ὑμεῖς, ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν.*] „Ich bitte euch,“ wie um seiner willen sollen sie das Rechte erwählen, thun. Auch das *οὐδέν με ἡδίκησατε* kann verschieden genommen werden. Es soll wohl das *δέομαι ὑμῶν* im Sinne verbessern, aber den ganzen Gedanken steigern: er bitte doch nicht für sich, ihm hätten sie nicht wehe gethan.

V. 13 — 15 erinnert an die vorigen Zeiten. Aber dabei der Vorwurf, dass sie nur dem Mildem, Fügsamen günstig gewesen seien; sie wollten es nicht mehr sein, seit er ernstlicher zu ihnen spreche; sie seien also nur in gewöhnlicher Weise Freunde von ihm. *Τὸ πρότερον* — s. Einl. [S. 5] — könnte wohl bedeuten: vom Anfange an bei einer einmaligen Anwesenheit. Aber die folgenden Verse, insbesondere V. 16, sprechen für verschiedene Zeiten, ein Sonst und Jetzt, in seinem Verhältnisse zu den Galatern. Also:

bei meiner ersten Anwesenheit. Vgl. 5, 21 προειπεῖν. Einige von denen, welche nur eine Anwesenheit Pauli bei den Galatern vor dem Briefe annahmen, wollten das τὸ πρότερον εὐαγγελίζεσθαι dem gegenwärtigen, schriftlichen Verkehr entgegengesetzt haben. Aber von diesem hat die apostolische Sprache niemals εὐαγγ. gebraucht. Δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός ist nicht mit Hieronymus [„ego quidem quasi parvulis vobis atque lactentibus per infirmitatem carnis vestrae jam pridem evangelizavi“] u. A. [Hug Einleit. 2. 315. Rettig in den Stud. u. Kritik. 1830. 1 B. 109] auf die Galater zu beziehen: um der Schwäche eurer Beschaffenheit willen. Andere nehmen an, Krankheit habe den Apostel in Galatien aufgehalten, und dadurch sei er veranlasst worden, dort zu predigen — de Wette, Flatt, Fritzsche, Winer [Grammat. S. 476]. Aber διὰ heisst unter, wie in διὰ φθόνου Phil. 1, 15, inter, während, wenngleich sonst in dieser Bedeutung die Präposition den Genitiv bei sich hat (Rückert). Also: unter äusserlicher Schwäche [Stolz, was Winer im Commentar billigt: unter körperlicher Schwachheit]. Σάρξ ist nicht gerade nur Leib, sondern äusserliche Erscheinung. Eben so nennt Paulus eine ἀσθένεια von sich 1 Kor. 2, 3; ἡ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενῆς 2 Kor. 10, 10, κατὰ πρόσωπον ταπεινός 2 Kor. 10, 1. Was Paulus hier von sich sage, bleibt ungewiss. Doch vergleicht man alle diese Stellen mit einander, so muss man wohl an eine gewisse Befangenheit, Verlegenheit denken, welche Paulus gezeigt habe, vielleicht nicht sowohl nach einer Eigenthümlichkeit seiner ganzen Natur, als weil ihm, dem Juden, die Verhältnisse in diesen Gemeinen so fremd entgegenkamen.

V. 14. „Aber damals war ich euch ein werther Freund.“ Nach der gangbaren Lesart τὸν πειρασμόν μου τὸν ἐν τῇ σαρκί μου ist der πειρ. ἐν σαρκί = ἀσθένεια τῆς σαρκός. Und darum ist auch πειρασμ. nicht mit den Vätern von Leiden

zu verstehen. [Oecumenius gemäss seiner Deutung von ἀσθένεια S. 751: τὸν πειρασμόν μου, τὸν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουδενώσατε, πειρασμόν πάλιν καλῶν τὰς πληγὰς, τὰς φυλακὰς, τοὺς διωγμούς.] Für diesen Begriff ist der Plural gebräuchlicher, so wie auch der von ἀσθένεια Röm. 8, 26 [Commentar S. 241]. Vgl. AG. 20, 19. Ἀσθέν., oder auch Beides, πειρ. und ἀσθέν. haben Andere (Flatt, Rückert) von Körperschmerzen oder Körperschwäche verstanden; aber es muss Etwas gemeint sein, was die Person des Apostels wie verächtlich machen konnte, eben jene Befangenheit und Scheu, leicht gemehrt durch den Widerstand der Juden und den Uebermuth der Heiden. Πειρ. (ohne den Begriff von Versuchung oder Prüfung) bedeutet alles Drückende, Demüthigende. Aber statt μου τόν ist sehr beglaubigt, was von Lachmann aufgenommen worden ist, ὑμῶν, dabei wurde nach σαρκί das μου mitgelesen, welches ganz unstatthaft sein würde. Aber auch das ἐξουδενεῖν, ἐκπύειν kann sich nur auf Etwas ausser ihnen beziehen; und der Gegensatz ὡς — ἐδεξάσθαι με fordert, dass in unseren Worten Etwas ausgedrückt sei, was ihre Achtung gegen ihn hätte mindern können. Denn ganz gezwungen erklärt Meyer: Auf die Probe gestellt durch meine leibliche Schwäche habt ihr diese Probe, nämlich liebevolle Gesinnung zu bewahren, nicht verächtlich von euch gewiesen, sondern vielmehr auf eine so treffliche Weise euch derselben unterzogen, dass ihr mich wie einen Engel Gottes aufnahmet. „Sondern habt mich aufgenommen wie einen Engel Gottes, als Christum Jesum,“ wie einen Himmelsboten, wie Christum selbst. Damals also hätten sie seine innerlichen Eigenschaften zu würdigen verstanden. Ὡς ἄγγ. θεοῦ ist altsprüchwörtliche Formel 1 Sam. 19, 27. Vgl. oben 1, 8. Ὡς Χρ. Ἰησοῦν bedeutet nicht blos, sofern sie ihn als Abgesandten Christi geehrt hätten (Matth. 10, 40), sondern als das Ideal der Menschheit, insofern dem

apostolischen Geiste Christus die höchste menschliche Erscheinung ist Eph. 6, 5.

V. 15. *Tis quantus* — [Borger u.] Winer — Andere erklärten *unde* — ironisch. Ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν ist Glücklichsprechung eurer selbst, nämlich um meinetwillen, entweder dass er bei ihnen sei oder dass sie ihn zum Freunde hätten. Μακαρ. hat also active Bedeutung, nicht passive, wie sie von Hieronymus, Oekumenius, Theophylakt angenommen wurde, von Calvin und Luther [*quam beati praedicabamini, quam laudati et benedicti tum eratis* (Luk. 1, 48). *Quasi dicat: non simpliciter benedicti, sed per omnia benedicti et laudatissimi eratis*]. Statt τίς οὖν ἦν ist auch gelesen worden ποῦ οὖν. So hat Lachmann [und Hahn] im Texte: wo ist sie geblieben? Die Glücklichsprechung wird im Folgenden ausgeführt: ich bezeuge euch, dass ihr euch gern die Augen ausgegraben und mir gegeben hättet. Es ist an dieser gemeinspruchwörtlichen Formel (das Liebste aufopfern, Aehnliches 5 Mos. 32, 10. Ps. 17, 8) nicht zu deuten. An ein Augenübel des Apostels dachten Rückert und sogar Schott [wegen des hinzugefügten εἰ δυνατόν. *Cogitavit Apostolus de oculorum aegritudine molestissima, qua apud Galatas laboraverat: si fieri posset, ut quis oculum suum bene valentem amico oculis laboranti insereret; vos utique parati fuissetis, mihi dare oculos sanos*]. Ἄν vor ἐδώκατε hat oft gefehlt, wie es sonst auch nicht ungewöhnlich ausgelassen ist Joh. 15, 22 u. a.

Nun V. 16 die Gegenwart. „Bin ich nun euer Feind geworden, indem ich wahr gegen euch war? Ἀληθ. [Plat. Alcib. 17: ἀληθεύειν διὰ παντὸς τοῦ βίου] ὑμῖν: zu euch Wahrheit sprechend, im Gegensatz zu jener Menschenscheu im Betragen V. 16 „volle Wahrheit in entschiedener Weise.“ Vgl. den klassischen Ausspruch: *Obsequium amicos, veritas odium parit* [Terent. Andr. 1, 1. 41]. Ἐχθρὸς ὑμῶν ist

in passiver Bedeutung zu nehmen: von euch gehasst (Röm. 5, 10. 11, 28). Viele erklärten: haltet ihr mich für euch feindlich gesinnt. So mit Rückert auch Schott [wegen des ungleich häufigeren Gebrauchs und des Gegensatzes V. 17].

V. 17—20 schildert er den Unterschied der Liebe seiner Gegner zu ihnen, die sie zur Schau trügen — und seiner zu ihnen. Jene sind Freunde ihres Vortheils, er aber Sorge nur für die Sache. Ζηλοῦν heisst nicht beneiden (AG. 7, 9; Rückert: eifersüchtig sein vgl. 2 Kor. 11, 2), sondern sich beeifern um Jemanden in nicht reinem Sinne, Jemandes Gunst suchen, wie 2 Kor. 11, 2. Ihre Liebe ist unlauter. So steht ζῆλος auch 2 Kor. 7, 7. Καλῶς: edel, lauter. Luther übersetzt: sie eifern um euch nicht fein. [Commentar 2. S. 231: *pseudapostolorum assentationem perstringit. — Ambiant quidem vos, sed non bene. — Finxerunt se vehementer amare Galatas, et zelotypia quadam divina erga eos laborare. Paulus concedit quidem eos ardere nimio ardore erga Galatas, aemulari et sollicitos esse pro ipsis, sed non bene.*] Ἐκκλεῖσαι kann verschieden genommen werden, je nach dem man mit der rec. ἡμᾶς oder der neueren Kritik [Koppe, Griesbach, Lachmann, Schottische Ausg., Hahn] ὑμᾶς liest, wie die Vulg. und Luther. Dieses aber ist allein beglaubigt, obwohl ἡμᾶς an Usteri und de Wette noch Vertheidiger gefunden hat. Aber es rührt sogar nur aus Beza's Conjectur her. Ἐκκλ. ὑμᾶς wird angemessener verstanden: euch weg von mir drängen (Luther: euch von mir abfällig machen), oder auch von allen Anderen, wie es Schott deutet [„*sejungi vos volunt ab aliis omnibus Christt. doctoribusque evangelii, qui legi Mos. renuntiarunt, quo majori studio vos ambiatis illos;*“ ähnlich Meyer] — als aus der Gemeinde weg, wie es die griechischen Väter fassten. „Damit ihr sie lieben sollt.“ Ἴνα — ζηλοῦτε — hier und

1 Kor. 4, 6 steht *ἵνα* mit dem Indicativ, nach [Schott und] Meyer, der überdiess bemerkt, dass an beiden Stellen Verba auf — *ὅω* stehen [*φυσιοῦτε* dort], durch ein blosses Versehen. [Auch Wiener *Grammat.* S. 336 hält einen Schreibfehler der Abschreiber für möglich, verweist aber auch ausserdem auf den Gebrauch der späteren Gräcität.]

Ζηλοῦσθαι aber V. 18 steht gewiss in passiver Bedeutung: Gegenstand der Beeiferung, der Liebe sein, in Gunst stehen; nicht: *ambitio* [Schott], *ambire*, wie die meisten Ausleger deuten; was sollte dann καὶ μὴ μόνον —? Richtig fassten es Usteri, de Wette, und schon Grotius [„*rectum erat, ut semper operam daretis, ut ego a vobis amari expe- terem; est enim hoc amari honestum*“]. Meyer erklärt allgemein: das Geeifertwerden im Guten. „Ich will, mag wohl geliebt sein, aber nur edel und treu.“ Im zweiten Satze geht er in die erste Person über, statt zu schreiben *παρεῖναι τινα*. *Ἐν καλῷ*: in der Sache des Guten, des Edlen (*τὸ ἀγαθόν* Röm. 14, 16), oder: in edler Weise. Er meint die Freundschaft der Guten. „Immer, und nicht blos wenn ich bei euch bin.“

V. 19 f. schildert das ganze Wesen seiner Liebe — Drang und Eifer für ihr Wohl, welcher auch ernst, streng gegen sie werden könnte. Die Rede ist abgebrochen — es fehlt nach V. 19 die eigentliche Anrede — denn δέ folgt darauf V. 20. Wie sie geschrieben ist, so ist sie gesagt für: *Ἰμᾶς, τεκνία, πάλιν* u. s. w. Viele ziehen V. 19 zum Vorigen, wodurch die Rede aber schleppend wird: [Bengel, Semler, Knapp, Lachmann, [Näbe,] Usteri, Rückert, Schott [„*ita ut his: non tantum quamdiu praesens sum inter vos, proxime cohaereat allocutio blanda V. 19 (vos) liberi mei, quos (οὓς referendum ad ὑμᾶς V. 18) iterum veluti parturio, donec Christus in vobis efformetur*“]. *Τεκνία* steht hier allein bei Paulus als Anrede, *τέκνον* nur 2 Tim.

2, 1 (auch in uns. St. lesen Viele, Lachmann, τέκνα) — und nicht blos in Johanneischer Art zur Bezeichnung der Liebe, sondern, wie es auch der Zusammenhang zeigt (ὠδίνειν, μορφοῦσθαι), der geistigen Kindschaft; also: die er geistig geschaffen hat. ὠδίνειν = γεννᾶν, 1 Kor. 4, 15. Philem. V. 10. Aber jenes Wort soll allerdings wohl seine Bedeutung von Anstrengung, Schmerzen behalten; Luther: mit Aengsten [Commentar 2. 241: *laboro, ut iterum accipiat figuram et similitudinem Christi*]. „Die ich wiedergebähre, damit Christus in euch gebildet werde,“ nicht gerade: eine Gestalt gewinne (Luther). Χριστός ist, wie 2, 20. 3, 27. Röm. 8, 10 [Commentar 223]. Eph. 4, 13, Gesinnung, Leben, Sache Christi. *Christus in nobis* in der mystischen Lehre, freilich mit Uebertreibungen.

V. 20. Ἀέ macht den Gegensatz zu der milden Sprache des vorigen Verses „Doch ich wollte schon längst bei euch sein.“ Ohne Grund haben Viele (Luther, Winer, de Wette, Meyer) ἤθελον für ἤθελον ἄν [oder das Imperf. in dieser Bedeutung: *vellem, si liceret*; Fritzsche zu Röm. 9, 3. 2. Bd. S. 245] genommen. Vgl. ἡὺχόμεν Röm. 9, 3. Es ist vielmehr ein bestimmter Entschluss von Paulus gemeint. Ἀλλάξαι τὴν φωνήν: stärker sprechen, im Gegensatz zum hier Gesagten, nicht zu der Art seines früheren Auftretens (V. 13). Vgl. 1 Kor. 4, 21. Luther übersetzt: meine Stimme wandeln könnte [Commentar 3. S. 341: *si praesens esset, posset pro varietate auditorum temperare sermonem, illos objurgare, hos mitigare, illos rogare, hos increpare, et in omnem affectum, sicut opportunum esset, mutare*]. So erklären auch Erasmus, Calvin, Grotius, Winer: nach den Umständen streng oder sanft. Andere, wie Meyer [der dieses Aendern nur auf die zweite Anwesenheit Pauli in Galatien bezieht], deuten bei jener Erklärung des ἤθελον: mild, sanft reden. Ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν (ἐν ὑμῖν wie in der For-

mel $\theta\alpha\lambda\lambda\acute{\omega}\tilde{\nu}$ ἐν ὑμῖν 2 Kor. 7, 16): bin in Sorge über euch (2 Kor. 4, 8), oder auch nur: bin ungewiss, was ihr seid und wie zu behandeln (so die Meisten). Fritsche und Meyer: *nam haeretis, quo me loco habeatis, nam sum vobis suspectus*, man ist zweifelhaft über mich, ihr zweifelt an mir. [Ἐν ὑμῖν dann: unter euch.]

Nun folgt nach der Zwischenrede von V. 12 an die Ausführung des Zweiten im Kap., des anderen Gegensatzes des neuen Geistes gegen den alten. Es sei nun die Periode der Freiheit, bisher der Slavery. Hier aber, bei der schwersten Anklage des Judenthums, gebraucht er eine ganz jüdische Lehrart, das Allegorisiren in Abrahams Geschichte (Midrasch). Unter den alexandrinischen, wahrscheinlich aber auch unter den palästinensischen Juden war nicht nur diese Methode, sondern auch die Anwendung derselben auf Abraham's Geschichte schon länger im Gebrauch. (Vgl. Klausen *Hermeneutik* S. 91 ff.) Die beiden Frauen des Patriarchen, welche bei Paulus die beiden Religionsanstalten, die der Slavery und der Freiheit, bedeuten, sind bei Philo die niedere und höhere Geistesbildung. Im Mittelalter deutete man die Stelle von dem Verhältniss der Theologie und Philosophie, seitdem Ambrosius diese als die *ancilla theologiae* hingestellt hatte. — Die allegorische Methode ist uns fremd geworden, aber der Sinn der Stelle ist würdig und edel, „Das Gesetz ist slavischer Art, und gebiert, schafft nur Slaven, die ungeistige Anstalt schafft nur ungeistiges Leben.“ Selbst über den nächsten Sinn hinaus ist der Gedanke bedeutend, ja über Mosaismus und Christenthum. [Vgl. Baumgarten-Crusius *bibl. Theol.* S. 89.] Wieder ohne weiteren Uebergang führt der Apostel sogleich V. 21 in den neuen Gegenstand hinein. *Νόμος* und *ὁ νόμος* stehen im Doppelsinne: Gesetz und Schrift, Röm. 3, 19. 31 [*Commentar* S. 97]. *Θέλοντες*: gern (V. 19) oder Etwas dabei suchend,

also stolz. Ἀκούετε ist die gewöhnliche Lesart; viele wichtige Zeugen haben ἀναγινώσκετε. Doch ist jenes innerlich vorzuziehen; denn es hat einen Doppelsinn, den der Schriftsteller hier gewiss anwendete: hören — verstehen oder nachfolgen = συνιέναι, vgl. Röm. 2, 13: οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου.

Nun giebt er die Allegorie V. 22 ff. bis Ende des Kapitels. Γέγραπται steht hier in seltnerem Gebrauch von einer geschichtlichen Stelle, der er jedoch einen Lehrsinn beilegt. Vgl. 1 Mos. 16, 15. 21, 2 ff. Er nennt zwei Söhne, so viel nämlich als geschichtliche Personen; mehrere erwähnt 1 Mos. 25, 8 f. In den Müttern, der Slavinnen und der Freien, stellt Paulus die Anstalten, in Ismael und Isaak die Menschen dar, welche zu denselben gehörten.

V. 23. Κατὰ σάρκα — διὰ τῆς ἐπαγγελίας: natürlicher Weise — durch die Verheissung, also wunderbar, durch Gottes Schickung. Vgl. Röm. 4, 17. 19. 21. Hebr. 11, 11 f. Der Gegensatz ist nur dem Sinne nach gemacht; der eigentliche steht V. 29 κατὰ πνεῦμα: in höherer, göttlicher Art, neben τέκνα ἐπαγγελίας V. 28 (Röm. 9, 8). So findet Paulus auch bei dem Judenthum nur eine äusserliche Abstammung von den Patriarchen, im Evangelium dagegen ein freibewusstes, edles Verhältniss.

V. 24. Hier allein steht das Wort ἀλληγορεῖσθαι; die Sache kehrt wenigstens 1 Kor. 10, 2 ff. Eph. 5, 25 wieder. Bei den Juden, auch im Allgemeinen in der christlichen Kirche, wo man das Allegorisiren trieb, wurde damit der historische Sinn nicht aufgehoben. [Neander Kirchen-gesch. 1 Bd. S. 631.] Folglich wurden die Gegenstände der alten Erzählung eigentlich mehr als τύποι gebraucht. So nennt sie auch Chrysostomus [edit. Paris. 1546. S. 1011 f.: πάλιν ἐπὶ τὸν Ἀβραάμ ἄνεισιν, οὐ ταυτολογῶν, ἀλλ' ἐπειδὴ πολλὴ τοῦ πατριάρχου παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις ἡ δόξα ἦν, δείκνυσιν, ὅτι ἐκεῖθεν

οἱ τύποι τὴν ἀρχὴν ἔλαβον καὶ τὰ παρόντα ἐν αὐτῷ προεξωγραφεῖτο]. Wie weit Paulus das jüdische Princip sich angeeignet habe, dass dem göttlichen Ursprung der Schrift gemäss alles Gewöhnliche dort höheren Sinn habe, können wir nicht bestimmen. Es ist vielleicht mehr eine unbewusste Accommodation, d. i. beiläufiger Gebrauch einer gewöhnlichen Lehrform, ohne sie als etwas Wesentliches, Bedeutendes anzusehen. Ἀλληγορεῖσθαι bedeutet zuerst zwar: anders gesagt werden als der Schriftsteller meint = ἄλλο ἀγορεύεσθαι. [Quintil. Instit. Orat. 8. 6, 44: ἀλληγορία, quam inversionem interpretantur, aliud verbis aliud sensu ostendit, etiam interim contrarium.] Aber doch auch, sowohl bei Philo als in der Kirche: in anderem Sinne gedeutet werden. Und so wohl hier, wie es auch Paulus fasst [„diese Dinge sind sinnbildlich (nach einer Umdeutung = Allegorie, von uns) genommen“]. Sonst würde weder ἐστίν noch das Präsens stehen. Also: welches im höheren Sinne gedeutet dieses ist, so sich verhält. „Nämlich (γάρ) diese (beiden Mütter) sind zwei Bündnisse (sind dieses für unseren Sinn, εἶσιν = bedeuten, significant, wie Matth. 13, 38. 17, 16. Eph. 4, 9); das eine vom Berge Sinai, zur Slaverei gebährend, welches die Hagar ist.“ Die Rede ist weitschweifig, wahrscheinlich auch im gewöhnlichen Lehrstil, für: das eine, die Hagar, bedeutet u. s. w. Schon in dem Bilde vom Berge Sinai liegt die Vorstellung des Strengen, Erschreckenden, der Majestät Hebr. 12, 18 ff. Γεννώσα führt in das Bild zurück — ausser dem Bilde bedeutet es: dazu hinführend, bestimmend zu Slaven, bestimmt, solche zu schaffen. Also ist der Sinn ein anderer als AG. 3, 25, in υἱοὶ τῆς διαθήκης. Vor δύο διαθ. stand sonst αἱ, gestrichen von der neueren Kritik [auch von Hahn]. Der Artikel würde auch unpassend stehen; das Folgende bezeichnet ja erst die Bündnisse genauer. Die Idee der zwei Bünde ist aus Jer. 31, 31 ff. genommen; wahr-

scheinlich gaben die Reden Jesu selbst bei'm Abendmahl der Darstellung besondere Bedeutung; bei Paulus werden jene auch erwähnt 2 Kor. 3, 6 ff. und dann Hebr. 8, 6 f. 9, 15 f.

Aber der folgende erste Satz V. 25 τὸ — Ἀραβία ist schwierig, auch sehr verschieden gelesen worden; nach der beglaubigsten und gangbarsten Schreibart ist der Text dieser: τὸ γὰρ Ἀραβία Σινᾶ ὅρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβ. Aber Viele (auch Vulg., Lachmann, de Wette) ohne Ἀραβία: τὸ γὰρ Σινᾶ ὅρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀρ. Jedoch dieser Beisatz würde ganz müßig sein und dann die Stelle gewiss Glossem. Wie aber die Worte im gewöhnlichen Texte stehen, so müssen sie 1. als Nebensatz, Parenthese genommen werden [Knapp, Schottische Ausg., Hahn]. Es ist eine sprachliche Bemerkung, beiläufig für die Allegorie mitbenutzt, um die Vergleichung zwischen Hagar und dem Sinaitischen Bunde noch lebendiger vorzustellen. 2. Συστοιχεῖ aber ist weder mit den meisten Neueren auf Ἀραβία noch auf Σινᾶ zu beziehen. Diese Verbindung findet sich bei den Vätern, der Vulg. [„Sina enim mons est in Arabia, qui conjunctus est ei, quae nunc est Jerusalem“], Luther. Für Beides passt auch das Verbum nicht, und das Zweite ist widersinnig: Sinai reiche bis Jerusalem; daher deuteten es Einige so: gehört zu demselben Gebirgszuge mit dem Berge Zion. [Luther 2. S. 252: *et certe verum est, quod continua montana sint ab Arabia Petraea usque ad Cadesbarnea* (d. i. Kadesch Barnea 5 Mos. 1, 2. 19. 43, die südliche Gränze von Palästina) *Judaeae*.] Die einzig wahre Beziehung des Wortes ist die auf μία διαθήκη V. 24; sie findet sich blos bei Usteri. 3. Die Worte sind so zu nehmen: der Name Agar (τὸ Ἀραβία; so steht der Artikel auch Eph. 4, 9) bedeutet den Berg Sinai in Arabien. Dieses ἐν τῇ Ἀρ. aber ist nicht zu ὅρος zu beziehen, sondern zu ἐστὶν: dort, bei den Arabern, bedeutet es dieses. Luther: denn Agar heisst in Arabien der Berg Sinai [und im

Commentar 3. 350 mit Berufung auf Erasmus und von diesem eingesehene griechische Scholien: *Agar est et dicitur in Arabia qui nobis Sina dicitur, seu Arabes appellant montem Sina sua lingua Agar, ut sic reddat rationem ejus, quod dixerat, unum testamentum a monte Sina esse, et hanc ideo esse Agar, quia allusione Arabica Sina mons Agar dicatur*]. Chagar, Chadschar bedeutet wohl Stein, Fels im Arabischen — Sinai oder eine Spitze davon konnte diesen sehr collectiven Namen κατ' ἐξοχήν, vielleicht bei dem Volke, führen. Jetzt ist freilich nichts davon bekannt, auch von Robinson wird nichts erwähnt; aber nicht nur Chrysostomus, sondern auch Büsching [*Erdbeschreibung* 1768. 5. 1. 493], der sich auf einen älteren Reisenden [Harant von Polschitz] beruft, erzählen es. — Indessen haben wir wohl Ursache, an der Aechtheit der Worte selbst zu zweifeln: es ist etwas Gekünsteltes darin, Erinnerungen aus Arabien dieses Theiles lagen Paulus wohl fern — 1, 17 ist ein ganz anderes Arabien gemeint [S. 27] — abgesehen davon, dass die Worte dem Namen Hagar eine andere Bedeutung geben, als die Urgeschichte gewiss gewollt hat (ἄγω fliehen). Auch Bentley [zu *Malatae Chronicon* S. 96] hält V. 25 nur für ächt: τῇ δὲ Ἀγὰρ συστοιχεῖ u. s. w. Morus und Flatt halten den ganzen Vers für unpaulinisch, Schott die von uns eben bezweifelte Worte: τὸ — Ἀρ. Die Schreibart im Verse ist wenigstens unendlich verschieden gewesen; dieses schon giebt einen Beweis gegen ihre Ursprünglichkeit. — Das συστοιχεῖ gehört also zu διαθήκη. Der Sinn dieser Worte ist: Der alte Geist des ersten Bundes sei immer noch unverändert derselbe, das Judenthum und seine Genossen in Sklaverei. Nach συστοιχεῖ wird angemessener δέ, die recipirte Lesart, beibehalten [Schottische Ausg., Hahn], als mit der neueren Kritik γὰρ gelesen. Das zweimalige γὰρ nach einander (συστ. γὰρ — δουλ. γὰρ) würde auffallend sein. Συστοιχεῖν be-

deutet in gleicher Reihe stehen, gleicher Art sein. „Der Sinaitische Bund zeigt sich, stellt sich dar im jetzigen Jerusalem.“ *Δουλεύει* verlangt als Subject *ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ*; doch möchte auch die Beziehung auf *διαθήκη* erträglich sein; aber *αὐτῆς* muss dann auf *Ἱερουσαλήμ* gehen: der Bund lebt noch, ist noch knechtisch in den Genossen des jetzigen Jerusalem. *Ἡ νῦν Ἱερουσ.* ist die jetzt noch bestehende Gottesstadt, das gegenwärtige Judenthum, nach dem Gegensatze von *ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ*. *Τέκνα αὐτῆς* Kinder von Jerusalem, wie Ps. 149, 2 Kinder Zions.

V. 26 gebraucht Paulus für den Gegensatz, für den zweiten Theil der Allegorie (Sara bedeute den neuen Bund, den der Freien), eine abkürzende Form statt der V. 24 u. 25. Es hätte vollständig heissen müssen: *ἑτέρα δὲ πνεύματος* (oder, wie de Wette vorschlägt, *διὰ Χριστοῦ*) *εἰς ἐλευθερίαν γεννώσα, ἥτις ἐστὶν Σάρδα, συστοιχεῖ δὲ τῇ ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἐλευθέρα γὰρ ἐστὶν* u. s. w. „Das höhere Jerusalem ist frei, welches die Mutter Aller ist.“ *Πάντων* ist kritisch zweifelhaft, doch auch in der neueren Kritik nur bezweifelt, nicht unbedingt verworfen. [Nur in der Schottischen Ausgabe ist es ausgelassen.] Aber V. 27 (namentlich *γὰρ*) scheint sich darauf zu beziehen. Es wird aber dadurch die neue Gottesstadt der alten, jüdisch abgeschlossenen entgegengesetzt: als die Stadt der gesamten heiligen Gemeinde. *Ἡ ἄνω* nicht das frühere, wie Paulus es neuerlich fasste, sondern nach altem Sprachgebrauch = *ἡ οὐράνιος* Joh. 8, 23 [*theol. Ausleg.* S. 337]. Das neue, himmlische Jerusalem war ein gangbares Bild für den Gottesstaat unter dem Messias Jes. 65, 17 ff. Vgl. Schöttgen *de Hieros. coelesti* in den *Horis hebraicis et talmudicis* [S. 1205. Witsius *miscell. sacra* 2. 153]. In der apostolischen Sprache wird das Bild gebraucht bald zur Bezeichnung des Gottesreiches auf Erden (so hier, Apok. 3, 12. 21, 2), bald vom zukünftigen Leben, als dem Urbilde oder

der Vollendung des irdischen, höheren, des diesseitigen Gottesstaates Hebr. 12, 22. Da hier durchaus von der neuen Menschenverfassung die Rede ist, so kann die Erklärung vom himmlischen Leben nicht Statt haben (die Väter, Flatt, Winer). Statt *μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς* V. 25 giebt Paulus hier das Bedeutende: *ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν*.

Demgemäss wird nun V. 27 ff. die Bestimmung dieses neuen Geschlechtes dargestellt gegen die Ansprüche und Bestimmung des Judenthums, fortwährend im Bilde der Sara und ihres Stammes. Grösser, reicher sei es, als das vorige (V. 27), bestimmt dieses zu verdrängen (V. 28 ff.). *Γέγραπται*, nämlich Jes. 54, 1 nach dem Alex. Eine neue prophetische Stelle, von Paulus auf die allgemeine Verbreitung des Evangelium gedeutet; sehr viele hatte er schon im Römerbriefe aufgeführt. Aber Paulus hatte dieses einmal als die Idee des alttestamentlichen Prophetenthums erkannt. Das Original handelt wiederum vom Wiederaufleben des zurückgekommenen israelitischen Volkes; doch ist der Gedanke allerdings ganz altprophetisch, dass dabei auch hebräische Elemente zugeführt werden sollten, dass es also glänzender als vorher werden solle. Die Unfruchtbare ist bei dem Propheten nur ein Bild; Paulus bezieht das Wort noch auf die vorige Allegorie mit Sara. *Εὐφραίνεσθαι* — *ῥήσσειν* — *βοᾶν* steigern sich. *Ῥήσσειν*, *rumpere vocem*, vom Ausbruch der Freude (gewöhnlich voller *ῥήσσειν φωνήν*). Vgl. Alex. Jes. 49, 13. 52, 9 *ῥήσσειν εὐφροσύνην*. „Brich aus in Freude.“ Die *ἔρημος* ist dem Gegensatze (*ἡ ἔχουσα τὸν ἄνδρα*) zufolge nicht dieselbe mit *ἡ οὐ τίκτουσα* — *οὐκ ὠδίνουσα*, sondern: allein stehend, dieses aber, dem Sinne und selbst dem Wortgebrauch von *ἔρημος* nach, vom Gatten verlassen. In der prophetischen Stelle heisst das jüdische Volk so, als von Gott anscheinend verlassen, zurückgesetzt (Jes. 49, 20 f. 50, 1), aus dem oft erwähnten Bilde vom ehelichen Verhältnisse. Also spricht

Paulus den Sinn aus: Der neue Gottesstaat mit dürftigen Anfängen wird sich ausbreitend die Welt erfüllen. Die Gesegnete, Zuversichtliche, welche zurückstehen soll, ist die Moaische Anstalt. Zum Gedanken ist die Parabel zu vergleichen Matth. 13, 31 — 33.

V. 28 ff. Das Neue wird das Alte verdrängen, so entschieden sich auch dieses widersetzen wird. *Κατὰ Ἰσαάκ* Röm. 15, 5 [*Commentar* S. 401): in seiner Art. *Τέκνα ἐπαγγελίας*, wie Röm. 9, 8, vgl. hier V. 23. Also nicht blos: denen Verheissungen zu Theil geworden — Winer erklärt wenigstens: *liberi promissi* — sondern: durch Gottes Verheissung geworden, die durch Gottes Gnade dasind. Aber es sind fortwährend Kinder Abraham's gemeint. Statt *ἡμεῖς* — *ἐσμέν* (auch V. 31) lesen Andere (Lachmann, Schott) *ὡμεῖς* — *ἐστέ*. Es kann auch so stehen; in der ganzen Stelle hier wechseln die erste und zweite Person mit einander ab.

V. 29. *Ὁ κατὰ πνεῦμα* ist der eigentliche Gegensatz von *κατὰ σάρκα* V. 23. Zum Sinne ist — und der Apostel gebraucht es hier auch so — Beides gleich: *τέκνα ἐπαγγελίας* oder *διὰ ἐπαγγελίας γεννηθεῖς* V. 23 und *κατὰ πνεῦμα γενν*. Das Edlere, Geistige, Gott Nähere liegt in beiden Formeln ausser dem Bilde, und im Bilde ist *πνεῦμα* göttliche Kraft, Wirksamkeit (Matth. 12, 31), wenngleich nicht in dem ausserordentlichen Grade, wie die Urgeschichte Jesu es darstellt (Matth. 1, 18 ff. Luk. 1, 35). Usteri und Meyer erklären *πνεῦμα* von dem Princip der Verheissung [„welcher zufolge der Wirksamkeit des heiligen Geistes (denn das göttliche *πνεῦμα* wirkte durch die Verheissung) geboren war“]. *Διώκειν* wie 1, 13. 23. 5, 11. Diese Verfolgung Isaak's durch Ismael erwähnt die Genesis nicht, blos Verspottung 21, 9, doch berichten von jener die jüdischen Traditionen. Der Hass der Welt, auch Joh. 15, 18 ff. [*theol. Ausl.* 2 Bd. 105] erwähnt, mit *διώκειν* bezeichnet, insbesondere von Seiten des Judenthums, wird als etwas

Nothwendiges für die christlichen Menschen vorausgesetzt. Aber vielleicht trieben es die Judenchristen unter den Galatern noch weiter, wie von ihnen ja überall in Asien und Griccheuland auch die heidnischen Verfolgungen ausgegangen sind.

V. 30. Das Folgende wird mit ἀλλὰ — γραφή, dieser bedeutsamen Formel (Röm. 4, 3. 10, 8. 11, 2. 4) eingeführt, weil es die Hauptsache war, zu welcher V. 29 nur einleitete. Die Stelle ist aus 1 Mos. 21, 10 nach dem Alex. citirt, nur dass es dort, wie im Hebräischen, zum Schluss des Verses heisst μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ. Es sind im alten Testamente Worte der Sara — Paulus führt sie, wahrscheinlich gedächtnissmässig, als Worte Gottes selbst ein. Γραφή bedeutet also so viel als Gott, wie 3, 8. „Vertreibe die Slavin und ihren Sohn, denn nicht soll erben der Slavin Sohn mit dem Sohn der Freien.“ Also: die Hasser sollen doch nicht Theil nehmen an den göttlichen Segnungen.

V. 31. Ἄρα ist rec., Andere (Lachmann) lesen διό; fast gleich bezeugt ist ἄρα δέ. Aber der Vers giebt die Anwendung, nicht Folgerung vom Vorigen. „Wir denn nun sind angehörig der Anstalt der Freiheit und somit zu freier Gesinnung berufen.“

Dieser Gedanke wird Kap. 5, 1 — 12 fortgesetzt. Zuerst Grundsätze über diese Freiheit bis V. 6, dann persönliche Aufforderungen V. 7 — 12. Aber die Worte V. 1 bis στήκετε sind sehr verschieden, vornehmlich auf dreifache Weise gelesen worden: 1. Der recipirte Text lautet: τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν, ἣ Χριστὸς ἡμᾶς — oder ἡμᾶς Χριστός [Griesbach Leipz. Ausg., Knapp] — ἠλευθέρωσε, στήκετε. So Griesbach [Hallische Ausg., Schottische Ausg.] und Knapp, nur mit Auslassung des οὖν [und mit diesem Koppe]. 2. Lachmann, Winer [und Hahn] lesen in zwei Sätzen: τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν. Στήκετε

οὖν —. Endlich 3. liest man auch: ἡ ἐλευθερία ἡμῶς Χριστὸς ἐλευθέρωσε στήκετε καί —. Die zweite Lesart ist die der Construction nach leichteste; auch wird στήκειν am Angemessensten mit ἐν, nicht mit dem blossen Dativ, verbunden, wenn gleich στήκετε ἐν κυρίῳ Philipp. 4, 1 unsicher ist; aber τῇ πίστει ἐστήκατε 2 Kor. 1, 24 [auf welche Stelle sich die Wette beruft] bedeutet: durch Glauben. — Schott zieht die Worte τῇ — ἐλευθερία ohne οὖν [das er erst nach στήκετε eintreten lässt] noch zu 4, 31. Auch die Vulgata hat nach dieser Lesart übersetzt [„V. 31: *non sumus ancillae filii sed liberae; qua libertate Christus nos liberavit. V. 1. State*“ —]. Wahrscheinlich ist diese Verschiedenheit nur durch den vielfachen Gebrauch der Stelle als eines Grundsatzes entstanden; in keinem Falle sind wir berechtigt, mit Schott aus jener Verschiedenheit Etwas gegen die Aechtheit derselben bis vor στήκετε zu schliessen [S. 544: *attamen haud inepte quaesiveris, an forte haec omnia, quorum lectio tantopere fluctuet, usque ad στήκετε glossematibus antiquissimis originem debeant, quibus adscribendis et verba postrema V. 31 ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας et verba prima c. 5 στήκετε οὖν ansam facile praebuerint*]. Der Vers giebt die Aufforderung, welche in 4, 31 innelag, verstärkt auch durch den Gedanken, dass diese Freiheit von Christus gegeben sei. Indessen erklären wir nach der rec. Στήκειν Philipp. 1, 27. 2 Thess. 2, 15 u. a. „Haltet fest an ihr und lasst euch nicht wieder mit dem Joch der Slaverie belegen.“ Der Dativ ἐλευθερία beim Verbum ἐλευθεροῦν kann heissen: durch sie, in ihr, für sie (Dat. comm.). Πάλιν 4, 9 und wie dort von Beiden gesagt, von Juden- und Heidenchristen. Ζύγος Matth. 11, 29; AG. 15, 28 βάρος auch vom Judenthum. Man könnte auch in dem Gebrauche dieses Wortes eine Rücksicht auf jene apostolischen Beschlüsse finden. Ἐνέχεσθαι, teneri, festgehalten werden, sich halten lassen.

Die Grundsätze V. 2 — 6 für diese christliche Freiheit werden wieder in Paulinischer Art unverbunden an einander gereiht. Zuerst V. 2 der allgemeinste Gedanke, negativ ausgedrückt: ihr habt keinen Gewinn von Christus, wenn ihr zum Judenthum haltet (vgl. 2, 21), weil Christus Freiheit verleihen wollte oder auch weil er das Judenthum aufzuheben bestimmt war. Ἐγὼ Παῦλος 2 Kor. 10, 1. Eph. 3, 1 ist kräftige Versicherung, mag dieselbe Paulus mit apostolischer Auctorität oder als Freund ausbringen. Grotius und Andere halten es in jenem Falle für einen Gegensatz gegen die Irrlehrer [*„apostolus a Christo vocatus, quod illi vestri doctores de se dicere non possunt“*]. Die Beschneidung wurde unter den aufgedrungenen jüdischen Formen oben 4, 10 nicht mit erwähnt. Sie bedeutet hier überhaupt das jüdische Wesen und die Theilnahme daran. Doch legten auch in den späteren christlichen Parteien die Judenchristen die meiste Bedeutung in dieselbe. Περιτέμνεσθαι, wie ἐνέχεσθαι, med.: sich beschneiden lassen. Χριστός ist bedeutsam neben περιτομή gesetzt: Wesen — Aeusserlichkeit. „Christus wird euch nichts helfen“ = 2, 21 δωρεὰν ἀπέθανε.

V. 3. Zweiter Grund: mit den jüdischen Bräuchen nimmt man die Verpflichtung an, das ganze Gesetz zu halten. Aber (ist hinzudenken) dieses ist unmöglich 3, 10. Μαρτύρεσθαι zusichern AG. 20, 26. Πάλιν ist oft weggelassen, doch auch in den neueren Ausgaben beibehalten worden. Hier ist es wohl nicht: wiederum, von Neuem (denn Nichts im Briefe sprach diesen Gedanken aus, wenn man es nicht auf seine frühere Anwesenheit bei den Galatern beziehen will); sondern: von einer anderen Seite, in einer neuen Weise. Das Halten des Gesetzes wird neben der Beschneidung von den Judenchristen gefordert AG. 15, 5. Aehnlich heisst es Jak. 2, 10 f.: mit einem Gebote ist man zu allen verpflichtet — doch dieses wird nicht sowohl als jü-

discher, sondern als allgemein vernünftiger Grundsatz ausgesprochen.

V. 4 u. 5. Ein neuer Grund: Gesetz und Evangelium sind unvereinbar. V. 5 stellt alle Paulinischen Hauptformeln neben einander. Vgl. 3, 14. *Καταργεῖσθαι ἀπὸ Χριστοῦ*, wie Röm. 7, 2. *καταργεῖσθαι ἀπὸ τοῦ νόμου* [Commentar S. 190], von Christus loskommen. *Δικαιοῦσθαι* hat hier die Bedeutung: gottgefällig werden wollen, Gottgefälligkeit suchen [Baumgarten-Crusius *bibl. Th.* S. 435]. *Χάρις* (2, 20) ist der gesammte christliche Zustand, in der Kirche Gnadenstand genannt. *Ἐκπίπτειν*, wie 2 Petr. 3, 17 *ἐκπίπτειν τοῦ στηριγμοῦ* gebraucht, steht entgegen dem *ἐστηκέναι ἐν χάριτι* Röm. 5, 2 [Commentar 138].

V. 5. *Ἡμεῖς γάρ* — „denn Alles ist anders in der neuen Zeit.“ Hier sind alle einzelnen Worte bedeutend. *Πνεύματι*, Gegensatz zum Gesetz: durch den Geist, oder in ihm. Also ist *πνεῦμα*, wie immer bei Paulus, der geistige Zustand, insofern er von Gott angeregt und bei ihm der Mensch aus sich selbst das Gute vollzieht, der höhere, heilige Lebensgeist, wenngleich nicht unmittelbarer Gottesgeist. In keinem Falle ist *πνεῦμα* nur das Innere des Menschen: Grotius [„*πν. hic a nimum interpretor, qui opponitur cuti, in qua est circumcisio*“] und Fritzsche [Opuscul. 156: *mente per fidem — expectamus*]. Luther und Andere deuteten ebenso falsch: *spiritus ἐκ πίστεως, spiritus qui ex fide est* [seu, *quia credimus, ideo non carnaliter sed spiritualiter, expectamus spem justitiae*, Commentar 3. S. 374]. *Ἐκ πίστεως* steht vielmehr den Werken entgegen wie 2, 16. Röm. 3, 20. 7, 7 ff. = *οὐκ ἐξ ἔργων*, vom Glauben her, durch den Glauben den Geist ergreifend. Also: der Glaube ist das, womit man den Geist ergreift. Vgl. 3, 2. 5. *Ἀπεκδέχεσθαι ἐλπίδα δικαιοσύνης* steht dem *δικαιοῦσθαι* entgegen, umschreibt also den Stand der *χάρις*. „Wir warten hoffend auf die

Gottgefälligkeit,“ als auf Etwas, was nicht durch Gesetzeswerke zu schaffen ist. Natürlich soll kein bloß passiver Zustand ausgedrückt werden; der Glaube wird ja in der Stelle selbst als Bedingung genannt und dieser ist doch des Menschen eigene Sache. Ἐλπίς ist entweder das Gehoffte Kol. 1, 5. Tit. 2, 13, in objectiver Bedeutung. So auch Meyer: Hoffnung fassen sei so objectivirt gedacht, wie ζῆλον, πιστεύειν δόξαν. Ἐλπίς δικ. ist dann die Hoffnung, welche die Gerechtigkeit ist (nicht Hoffnung auf Gerechtigkeit), die gehoffte Gottgefälligkeit. Uebrigens wird hier allein ἐλπίς auf einen irdischen, sittlichen Zustand bezogen, sonst immer bei den Aposteln nur auf himmlische Güter. Oder das Wort steht in subjectiver Bedeutung. Dann ist ἀπεκδ. ἐλπ. wie an Tit. 1. c. προσδέχεσθαι ἐλπίδα: hoffend warten. Luther: warten der Gerechtigkeit, der (d. h. die) man hoffen muss. [Im grösseren Commentar S. 311 ff. macht er auf die doppelte Bedeutung der ἐλπίς aufmerksam: *dupliciter accipitur pro re sperata et pro affectu sperante. Secundum hoc gignit etiam duplicem sententiam. Prior est: nos spiritu ex fide spem justitiae nostrae expectamus, i. e. justitiam speratam, quae certo revelanda est suo tempore. Altera: nos spiritu ex fide expectamus spe et desiderio justitiam, h. e. sumus justi et tamen justitia nostra nondum revelata est, sed pendet adhuc in spe (Röm. 8, 24). — Für diese Ansicht entscheidet er sich, als für die tröstlichere: justitia enim mea nondum est perfecta neque sensibilis, ideo tamen non despero, sed fides monstrat mihi Christum, quo confido.] Ἐλπίδα nämlich ist noch beigefügt, weil ἀπεκδέχεσθαι auch von der Erwartung eines Verdienten gesagt werden kann. Δικαιος. ist der Zustand der Gottgefälligkeit, ἐλπίς δικ. Hoffnung auf Gottgefälligkeit. „Wir also geistig aus dem Glauben warten hoffend auf Gottgefälligkeit.“*

V. 6. Ein neuer Grund: die Anforderungen der neuen

Sache gehen nicht mehr auf Aeusserliches, nur auf christliche Gesinnung. Also findet unbedingte Freiheit in jenem Statt. Kap. 6, 15 sagt im Wesentlichen dasselbe, auch 1 Kor. 7, 19. Aehnlich ist auch oben 3, 28, wiewohl dort vom neuen Leben nicht gerade in dem Sinne wie hier vom sittlichen die Rede war, sondern nur von einer neuen Eigenschaft desselben, der allgemeinen Gleichheit der Menschen im Evangelium; vgl. Kol. 3, 11. *Ἐν Χρ. Ἰησοῦ*: im Verhältnisse zu ihm — oder auch: in seiner Sache. *Περιτομή* — *ἀκροβυστία* bezeichnet den Zustand des Juden — des Heiden. *Ἰσχύει*: bedeutet oder verdient Etwas. *Πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* sind als christliche Haupt- und Grundeigenschaften neben einander gestellt, wie 2 Thess. 1, 3. 1 Tim. 1, 5, wozu bisweilen noch die Hoffnung kommt 1 Kor. 13. 1 Thess. 1, 3, als das übersinnliche Element des christlichen Charakters. *Πίστις* ist, wie gewöhnlich, fromme Gesinnung. *Ἐνεργουμένη* ist nicht in passiver Bedeutung zu nehmen — so Theophylakt u. A. und die katholische Auslegung: die Liebe schafft Glauben — sondern als Medium, das immer nur von wirkamen Sachen, nie von wirkenden Personen steht. Vgl. Röm. 7, 5 [Commentar S. 193], 2 Kor. 1, 6. Der Glaube wird dabei nicht als etwas nur Innerliches gefasst, und die Liebe nicht als blos Aeusserliches, sondern jene ist Frömmigkeit, diese Lebenstugend. Dasselbe in der oft dem Paulus widersprechend gefundenen Stelle Jak. 2, 22: *ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις τοῦ Ἀβραάμ*, der Glaube förderte die Tugend. [Darauf kommt auch die Erklärung Theophylakt's hinaus: *Μάνθανε, ὅτι ἡ πίστις ἐνεργεῖται μὲν δι' ἀγάπης, τοῦτ' ἔστι· ζωῶσα δεικνύται· μὴ ἔχουσα δὲ τὴν ἀγάπην ἀνενέργητός ἐστιν· ὅμοιον τῷ· πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά* Jakob. 2, 17.]

V. 7 — 12. Persönliche Aufforderungen. Zu V. 7 vgl. 3, 1. *Τρέχειν*, wie 2, 2 [S. 37] 1 Kor. 9, 24. „Trefflich (*καλῶς* wie 4, 17) habt ihr gestrebt.“ *Ἐνέκοψε*, das auch

Röm. 15, 22 stand, liest die neuere Kritik [Griesbach — Hahn] statt ἀνέκοψε (Weish. 18, 23). Dieses ist stärker und steht hauptsächlich von Schiffenden, die zurückgeworfen werden. De Wette meint daher, es dürfte, wenn nicht das Uebergewicht der Zeugen für ἐνέκοψε spräche, diesem vorzuziehen sein. Τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι lautet der gewöhnliche Text, hier und 3, 1. Aber auch hier hat der Satz oft gefehlt, er ist verschieden gelesen und von Usteri verworfen worden. Doch bezieht sich das folgende πεισμονή wohl darauf. Dieses macht den Gegensatz zum πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ. Dieses wolltet ihr nicht; dafür trat jene πεισμονή ein. Also: „dass ihr der Wahrheit folgtet“ —. Die Negation ist bekanntlich überflüssig nach den Verbis des Verhinderns. [Vgl. Winer *Grammat.* S. 686.]

V. 8. Das Wort πεισμονή, das sich gewiss im Leben erst gebildet hatte, steht hier allein im N. Test. — dann bei Kirchenschriftstellern, unter denen man sonst zuerst den Ignatius nannte. Aber die Stelle *ad Rom.* 3. heisst nicht — wie de Wette schon mit Recht dieses Versehen gerügt hat — οὐ πεισμονῆς sondern οὐ σιωπῆς τὸ ἔργον ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός. Sehr oft braucht den Ausdruck Eustathius zu *Hom.* [s. Wetstein]. Das Wort behielt fortwährend eine zweifache Bedeutung, eine gute und schlimme. Diese hat es hier ohne Zweifel, und absichtlich ist deshalb nicht πίστις gewählt. Activ aber, Kunst und Werk der Ueberredung — so Meyer [„die Ueberredung ist nicht von eurem Berufer, ist nichts von Gott Herrührendes“] — ist es hier gewiss nicht. Vielmehr entweder: die Ueberredung, der ihr gefolgt seid, oder als Zustand: die Leichtgläubigkeit, *credulitas*, wie es Winer [nach Passow, *assentiendi facilitas*] fasst, das sich Ueberredenlassen. De Wette [vor ihm Bengel und Morus] nimmt es nur nach Eustathius [*ad Odyss.* 10, 785, 22. *ad Iliad.* 1. 21. 46. 99, 45]

in der Bedeutung Starrsinn, die doch auch aus der gewöhnlichen *persuaderi* herkommen könnte: sich in Etwas festsetzen, aber nicht gut passen würde. *Οὐκ ἐκ — ὑμᾶς*; natürlich ist, wie 1, 6 [S. 18], Gott gemeint, nicht der Apostel, wie Paulus wollte [„nicht von mir, der es mit Euch doch wohl am Besten meint“]. *Οὐκ ἐκ* — heisst entweder: nicht von ihm gewirkt, oder gehört ihm nicht an. Meyer bemerkt, *ὁ καλῶν* sei substantivisch gebraucht [„euer Berufer, wobei die Zeitbestimmung ausser Betracht bleibt“], wie 1 Thess. 5, 24. Also: ihr kommt ab von eurer Bestimmung, mit dem, was jene geben, mit dem Wahne, den ihr von jenen aufgenommen habt. Hieronymus bemerkt, dass der Satz auch oft ohne *οὐκ* gelesen werde. Dann ist *πεισμονή* = *πίστις* und dieses objectiv zu nehmen: das, was sie empfangen haben, die christliche Ueberzeugung. Schott hat blos wegen unbedeutender Verschiedenheit der Lesart und wegen des Gebrauchs von *πεισμονή* den ganzen Vers bezweifelt.

Wieder abbrechend V. 9 geht die Rede auf Warnung vor leichtsinniger Duldsamkeit Solcher über, welche gefährlich wirken. Das Bild vom Sauerteig, im guten Sinne Matth. 13, 33 [Commentar zum Matth. 247], steht hier im schlechten, von verderblichem, aber durchdringend wirkendem, bösem Geiste, wie Matth. 16, 6. Mark. 8, 15, und ganz wie hier mit dem Begriff der Gefährlichkeit 1 Kor. 5, 6. Das Wort giebt genau den Sinn unseres Ausdrucks Geist in solchen Reden. Ob man es hier von der Irrlehre oder von Personen verstehe, ist gleichgültig. Die erstere Auffassung findet sich bei den Vätern [Oecumenius dachte zunächst an die jüdische Lehre von der Beschneidung: *ὥπερ γὰρ μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα κινεῖ, φησὶν, οὕτως καὶ ὑμᾶς ἡ περιτομή εἰς τέλειον ἐνεγκεῖν μέλλει Ἰουδαϊσμόν, ἐὰν μὴ διορθώσῃσθε*], Meyer und Matthies; die zweite bei Erasmus und den meisten Neueren. Und sie ist allerdings wohl

vorzuziehen, wenn man das folgende Kap. vergleicht. „Ein wenig schlimmer Stoff verdirbt die ganze Masse.“ Φύραμα Röm. 9, 21. 11, 16. Statt ζυμοῖ lesen Einige δολοῖ, wie 2 Kor. 4, 2 δολοῦν τὸν λόγον steht. Aber die Masse ist, wie 2 Kor. 1. c., die Gemeinde. [Augustin S. 704: *tota massa, i. e. tota eorum ecclesia in corruptione carnalis servitutis quodammodo fermentabitur, si tales suasores tamquam justos et fideles recipientes honoraverint.*] Meyer verstand ihren ganzen christlichen Glauben.

V. 10. Πέποιθα — ἐν κυρίῳ, wie Phil. 2, 24; anders πέπεισμα ἐν κυρίῳ Röm. 14, 14 (mehr von Grundsätzen). Εἰς ὑμᾶς: in Beziehung auf euch. Οὐδὲν ἄλλο ist unbestimmt gesagt — doch ist es wohl nicht auf ihre frühere Denkart zu beziehen, sondern auf den bisherigen Inhalt des Briefes. Φρονεῖν bezeichnet, wie Röm. 12, 16, Gesinnung, Denkart. Φρονήσετε: auf die Dauer werdet ihr nicht anders gesinnt sein — oder es so zeigen. Dieses aber, dass ihr euch zurechtfinden werdet, hebt die Schuld der Verführer nicht auf. Ὁ ταρασσών ist unpersönlich gesetzt = οἱ ταρασσόντες 1, 7, oder (Meyer) der jedesmalige Verwirrer in jedwedem concreten Falle. Gewiss aber ist kein bestimmtes Individuum gemeint, wie Hieronymus sogar an Petrus dachte. Βαστάσει τὸ κρίμα: wird das Verdammungsurtheil zu tragen haben. Vgl. Röm. 3, 8: ὧν τὸ κρίμα ἐνδικόν ἐστι. Ὅστις ἂν ᾗ kann entweder jenen Irrlehrer als unbekannt bezeichnen sollen, oder als Einen, welcher sich höher dünken konnte, mit Rücksicht zu behandeln war [Paulus: so bedeutend er ja sein will, 2, 6].

Der neue Gedanke V. 11, dass seine Drangsale allein von der Verkündigung solcher Grundsätze herkämen, knüpft sich ganz natürlich an das Vorige an: bei Menschen freilich hätten Solche Nichts zu fürchten, zu tragen, ihre Lehre hätte die Gunst, seine die Ungunst der Welt. Εἰ κηρύσσω

ist nicht ganz eigentlich gesagt für: wenn ich predigen wollte. Denn gewiss will Paulus nicht (de Wette und die meisten Neueren) gegen Gerüchte sprechen, als verkündige er bisweilen Anderes. Περιτομήν κηρύσσειν, wie Mark. 1, 4 βάπτισμα κηρύσσειν, nämlich, dass sie Statt finden solle. ἔτι ist kritisch verdächtig. Wenn es ächt ist, steht es nicht den früheren Lehren des Paulus entgegen, wie in ἔτι διώκομαι (dieses ἔτι wird von de Wette und Meyer für das logische gehalten Röm. 3, 7. 9, 19), sondern dem vormals Geltenden: die Beschneidung jetzt noch. Vielleicht bezieht es sich auch auf seinen eignen vorchristlichen Zustand. So Meyer und Winer [„*si adhuc, postquam Christi causam complexus sum, circumcisionem praedico, tamquam in qua vis insit ad salutem aeternam*“], Schott, Matthies, Usteri]. Auch das ἄρα κατήργηται — ist hypothetisch zu fassen: dann wäre ja aufgehoben (καταργεῖν, 3, 17), nämlich bei mir, in meiner Lehrweise. Τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ: der Kreuzestod Jesu, den Judenchristen so anstössig, verhasst, 1 Kor. 1, 23. Er würde denselben dann nicht mehr zu verkündigen brauchen, nicht mehr verkündigen. Davon leitet er seine Verfolgungen ab, nämlich von dieser Idee seiner Lehre, dass ein neues Leben, eine ganz neue Welt entstehen solle. Vgl. σταυρός 6, 12. 14. Phil. 3, 18. Unrichtig haben Einige das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ von seinen Leiden selbst verstanden, an welche sich seine Feinde stiessen. So steht allerdings σταυρός Matth. 10, 38. Mark. 8, 34; aber doch nie für sich, ohne Genit. Der Syrer, Knapp, Usteri fassten den Satz unpassend als Frage, indem sie ἄρα schrieben (2, 17): ist dann u. s. w. und eine negative Antwort voraussetzten. [Nicht aber auch Bengel, den Meyer mit aufführt. Jener erklärt im *Gnomon* S. 844: *si circumcisionem praedicarem, hodie nullum esset scandalum crucis; atqui scandalum adhuc fervet; ergo falso dicor praeco circumcisionis.*]

V. 12. Lebhafter Ausdruck seines Misfallens an dem Geiste dieser Lehre, zum Schluss des ersten Theiles unseres Briefes. Ἀναστατόω = ταρασσώ im Vorigen; es ist ein Wort von bürgerlicher Bedeutung, AG. 17, 6. 21, 38. Ἀποκόπτεσθαι ist in seiner Bedeutung nicht zu mildern, wie wenn es bloß wäre: sich entfernen. Vielmehr und zwar passivisch: *removeri*, (4 Mos. 7, 20 f.) = ἀπολέσθαι, נִקְרָא, Luther: ausgerottet werden. [Im *Commentar* 2. S. 345 mildert er die scheinbare Härte des Ausdrucks (*imprecari eis, ut exstirpentur prorsus et pereant, quod plane est maledicere*) so: *allusit Paulus, ut opinor, ad circumcisionem, quasi dicat: cogunt vos circumcidi, utinam ipsi funditus et radicitus excindantur.*] Es ist ein starker Ausdruck dafür, dass sie unschädlich gemacht werden möchten; nicht aber gerade, damit sie untergehen, noch weniger, ewig verderben möchten. So fassten es freilich Erasmus [der mehrere Deutungen aufschreitend neben einander stellt *Paraphras. 553: tantum enim abest, ut assentiar istis, qui circumcisionem docent, ut, si non queant a sua lege distrahi, distrahantur penitus ab evangelii consortio, potius quam vos labefactent, et a recto statu sua persuasione dimoveant. Si tam pertinaciter placet istis circumcisio, faxit Deus, ut non solum circumcidantur, verum etiam prorsus abscindantur, ut affatim habeant quod amant. Praestat, illos perire solos, quam alios tam multos in ruinam secum trahere.* Nun wieder milder: *Fruantur sua pudenda servitute, si tam collubitum est ipsis*], Luther, Calvin — von den Neuesten nur Winer [der sich im *Comment.* und in der *Gramm.* S. 295 gegen die passive Bedeutung des Wortes erklärt]. Die gewöhnliche Erklärung der Väter und der meisten Neuere n: sich verstümmeln, mit Bezug auf die περιτομή (vgl. κατατομή Phil. 3, 2), wie wirklich ἀποκόπτεσθαι 5 Mos. 23, 1 von Verstümmelung steht, ist zu schroff; auch das ὄφελον würde nicht passend sein von Etwas, das sie an sich thun könnten.

Nun folgt V. 13 bis 6, 10 der moralische Theil des Briefes, mit dem Vorigen durch die Idee'n von Freiheit (V. 13) und Geist (V. 10) zusammenhängend. Dann geht Paulus insbesondere auf Liebe über (V. 14. 19 u. 26). Freiheit, Geist, Liebe sind die Gedanken der Paulinischen Sittenlehre. Die Ermahnungen 6, 1 — 10 beziehen sich ohne Zweifel insbesondere auf die Verhältnisse der Gemeinde zu Juden und Heiden, daher die Warnung vor dem Geiste des Uebermuthes und Leichtsinnes. Vom rechten Gebrauche der christlichen Freiheit handelt auch 1 Petr. 2, 16. 2 Petr. 2, 19.

V. 13. Ἐπ' ἐλευθερίᾳ (ἐπί wie Röm. 8, 21. 1 Thess. 4, 7): unter Freiheit, d. h. mit Hinweisung auf sie, dass man sie haben soll, oder auch mit Aufforderung dazu, sie sich zu verschaffen. Μόνον (2, 10) μή nämlich ἔχωμεν [Beda: *detis*] oder τρέψωμεν (de Wette), τρέπετε (Meyer). „Dass wir nicht wenden die Freiheit zum Vorwand oder zum Anreiz.“ Ἀπορρομή Röm. 7, 8 [Commentar S. 199] und 14. Σάργ ist, wie immer, weder etwas Angebournes noch blos Sinnlichkeit, sondern der verdorbene Lebenszustand. Der Gegensatz ἀλλά — ist sinnvoll. „Vielmehr soll bei der Freiheit die Liebe sein, und in dieser liegt sogar eine Art von Dienst.“ Dienst bedeutet hier nur die Nichtbeachtung seiner Persönlichkeit, Zurücksetzung derselben, indem man sie Anderen widmet. So stehen Freiheit und Dienst auch verbunden 1 Kor. 9, 19 (Menschendienst) und 1 Petr. 2, 16 (Gottesdienst). Διὰ τῆς ἀγάπης erklärten Viele: bei Liebe, *inter*, Röm. 4, 11. 8, 25. [S. oben S. 101.] Vielmehr ist es ganz eigentlich Bezeichnung des Mittels: durch Liebe dienen, Liebe erweisend.

Zwei äusserliche Ermunterungsgründe zur Liebe V. 14 u. 15: Das Gesetz beruht nur in ihr — das ganze Wohl des Lebens, vornehmlich in der Gesellschaft liegt in ihr. Es scheint, als habe Paulus beim Ersten mehr die Ju-

denchristen, bei'm Zweiten mehr die Heidenchristen im Auge. Bei jenen war ja das Gesetz die Hauptsache, bei diesen das gemeinsame Leben, die Gesellschaft. Bei'm Gesetze V. 14 denkt Paulus vielleicht auch hier nicht bloß das Mosaische, sondern jede sittliche Gesetzgebung. Da jede solche es besonders mit den Pflichten gegen Andere zu thun hat, so ist ja die Liebe in ihr immer das Wesentliche. Zum Sinne von V. 14 vgl. Matth. 22, 37 ff. [*Commentar* S. 363], Jak. 2, 8 (νόμος βασιλικός). „Das ganze Gesetz wird erfüllt in Einem Worte.“ Λόγος steht so vom Gebot auch in der verwandten Stelle Röm. 13, 9. Statt πληροῦται, wie die rec. lautet, wird auch (Lachmann, Schott) πεπλήρωται gelesen. Aber πληροῦσθαι ist gewiss: erfüllt werden, nicht vollendet werden, wie es die Väter deuteten. Viele geben dem Worte den Begriff: zusammengefasst werden, Röm. 13, 9 ἀνακεφαλαιοῦται — Usteri, Winer [„*tota absolvitur, continetur*“]. Vor ἐν ἐνὶ λόγῳ lesen Viele ἐν ὑμῖν. „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst;“ aus 4 Mos. 19, 18. Der gewöhnliche Text hat ἐαυτόν, die neuere Kritik (Griesbach — Hahn] σεαυτόν, Dieselbe Verschiedenheit findet sich schon bei dem Alex. l. c. Ἐαυτόν würde dann stehen, wie in ἀφ' ἑαυτοῦ Joh. 18, 34. [Vgl. Winer *Grammat.* 174 f.]

V. 15. Das Menschenleben geht zu Grunde ohne Liebe. Vielleicht liegt den Worten etwas Sprüchwörtliches unter. Sie haben ganz die lebhafteste Farbe eines solchen. „Wenn ihr an einander nagt und zehrt, so sehet zu, dass ihr nicht durch einander zu Grunde gerichtet werdet;“ nämlich nicht die Einzelnen — dieses lag ja schon im δάκνειν und κατεσθίειν — sondern das Ganze, die Gemeinsamkeit. Das Ganze kann nicht bestehen, wenn nicht die Gesinnung der Einzelnen Liebe ist. De Wette und Meyer verstehen es vom sittlichen Verderben [sowohl im Einzelnen als im Ganzen];

Meyer: dass nicht durch diese wechselseitige Parteifeindlichkeiten euer christliches Sein und Wesen gänzlich zunichte werde. *Δάκνειν* — *κατεσθίειν*: verletzen, verderben; *ἀναλίσκεσθαι* (2 Thess. 2, 8): vernichtet werden, vergehen.

V. 16 — 25 geht Paulus auf jene zweite sittliche Idee über, auf den Geist, für welchen sie berufen und durch den sie geweiht sein sollten. *Λέγω δέ* 3, 17. 4, 1. Hier steht die Formel nicht im Zusammenhange mit dem Vorigen, sondern führt etwas Neues mit Bedeutung ein = *τοῦτό φημι* 1 Kor. 7, 29. 15, 50. „Das meine ich — das ist mein Hauptgedanke.“ *Πνεύματι*, wie V. 5 und 25; hier so viel als *ἐν πνεύματι* oder *κατὰ πνεῦμα* Röm. 8, 4 [Commentar S. 220]. *Πνεῦμα* ist auch hier nicht = *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* Röm. 7, 22 ff. [*ὁ νοῦς* V. 23 u. 25], wie Rückert will — so steht ihm *σὰρξ* nicht entgegen; doch ist es auch nicht ganz das *πνεῦμα* oben V. 5. Es bedeutet zwar auch den höheren Lebensgeist, Gesinnung aus dem Evangelium, mittelbar und unmittelbar gedacht, doch hier mehr als Princip des Handelns, Lebens; *σὰρξ* den verdorbenen Zustand, den äusseren oder vorchristlichen, in welchem das apostolische Christenthum die Welt darstellt. Röm. 8, 4 ff. finden sich dieselben sittlichen Gegensätze wie hier [Commentar S. 221]. *Καὶ* — *τελέσητε* fassten die meisten Alten — Hieronymus [„*et desideria carnis non perficietis*“], Theodoret, Erasmus, Luther, Calvin, Grotius, Winer, Rückert, Schott als Nachsatz, als Folgerung: so werdet ihr gewiss keine Lust des Fleisches vollbringen. Aber er enthält dasselbe mit dem Vorigen, drückt es nur negativ und concreter aus. So Beza, [Koppe,] Usteri, Meyer [„nach dem Geiste wandelt und Fleischesgelüst vollzieht nicht“]. *Ἐπιθυμία σαρκός* = *θελήματα σαρκός* Eph. 2, 3. Auch *ἐπιθυμία* bedeutet nicht blos das Begehren der Sinnlichkeit, sondern alles gesetzwidrige Streben Röm. 7, 7. *Ἐπιθ. σ. τελεῖν* ist

ganz dasselbe, was Röm. 8, 5 mit τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖν ausgedrückt ist.

V. 17 ist kein bloß verstärkender Beisatz, sondern enthält Zweierlei: es sei keine Vermittelung möglich zwischen diesen Zuständen — aber der Gegensatz des Bösen sei bedeutender, mächtiger. „Das Fleisch gelüftet wider den Geist“: die Gesinnung von jenem gegen die von diesem. Bei'm zweiten Satze τὸ — σαρκὸς ist nicht ἐστὶ zu suppliren, sondern ἐπιθυμεῖ zu wiederholen. Ταῦτα ist nicht σὰρξ und πνεῦμα — sondern τὸ ἐπιθυμεῖν τὴν σάρκα — τὸ πνεῦμα. Mag nun ἀντικεισθαι heissen: entgegengesetzt sein oder kämpfen (1 Kor. 16, 9. 2 Thess. 2, 4); jedenfalls ist es mehr als κατὰ τινος εἶναι, nämlich: unvereinbar sein, nicht zu vermitteln. Weil es nicht dasselbe mit dem Vorigen ist, ist es angemessener, mit dem gewöhnlichen Texte δέ zu schreiben, als mit Lachmann γάρ. Ἵνα μὴ — bezieht sich am Natürlichsten nur auf den Widerstreit des Bösen gegen das Gute. Also: sie sind sich entgegengesetzt, und so, dass bei dem Widerstreben des Fleisches der gute Wille unterdrückt wird, Röm. 7, 15. 18 ff. [Commentar S. 205]. Ἵνα in dem Sinne von: sodass, wenn es gleich nur den Erfolg bedeutet. Θέλειν ist auch hier nicht eigentlich wollen, sondern gern mögen, wünschen. Viele fassten θέλειν von Beidem, Gutes und Böses wollen, sodass hier eine Unentschiedenheit der Menschen im gewöhnlichen Leben beschrieben würde. So Matthies und Winer [„τὸ πνεῦμα impedit vos, quominus perficiatis τὰ τῆς σαρκὸς, contra ἣ σὰρξ adversatur vobis, ubi τὰ τοῦ πνεύματος peragere studetis“]: also dass ihr keinen Entschluss fassen könnt. [So auch Oecumenius: μήτε τὰ κακά, φησιν, εὐχερῶς ὅλως καὶ ἀκωλύτως, μήτε τὰ ἀγαθὰ ῥαδίως πάντα καὶ ὀλιγώρως. Τὰ γὰρ οὕτω πραττόμενα οὐδ' ἀγαθὰ ἂν εἴη.] Den Begriff der Uneinigkeit fand Meyer: Fleisch und Geist streiten mit einan-

der, damit nicht euer *liberum arbitrium* euer Thun bestimme, sondern für eins von jenen beiden Principien muss sich nothwendig der Sieg entscheiden. Die griechischen Väter und Grotius, auch Beza fassten das θέλειν vom bösen Willen des Menschen: sodass ihr nicht thun dürfet, was ihr möget. In keinem Falle darf ταῦτα δὲ ἀλλήλων ἀντίκειται mit Schott in Parenthese genommen werden. [So schreibt Schott statt ἀντίκειται ἀλλήλοις mit Griesbach, Knapp, Vater, Lachmann, Hahn.]

V. 18 ist hier Nebengedanke; er wiederholt sich V. 23. Aber er geht auf den Hauptinhalt des Briefes zurück, 1 Tim. 1, 9 f. „Je geistiger, edler der Mensch ist, desto weniger hat das Gesetz Macht.“ Und zwar wird dieser Gedanke V. 23 so gewendet: desto weniger bedürfe er des Gesetzes, hier: diese seine Eigenschaft vertrage sich nicht mit dem Gesetze. Ἀγεσθαι πνεύματι Röm. 8, 14 [Commentar 227].

Nun folgt V. 19 — 21 eine Zusammenstellung von Aeusserungen des Bösen. Vgl. Röm. 1, 29 — 31. 1 Kor. 6, 9 f. (2 Kor. 12, 20, hier mehr historisch) Eph. 5, 3 — 5. 1 Tim. 1, 9 f. Hier geschieht diese Zusammenstellung vornehmlich wohl darum, weil die Juden unter den Fleischeswerken gewöhnlich nur etwas Aeusserliches verstanden, insbesondere Heidenthum. Φανερά ἐστίν — ἄτινά ἐστίν steht für φανερόν ἐστίν — οἷα. Hier führt er auch die innerlichen Untugenden mit auf. Dieses bis Anf. V. 20 εἰδωλολατρεία. Dann folgen Vergehungen gegen Andere bis φόνοι V. 21. Die zwei letzten Worte V. 21 μέθαι, κῶμοι bezeichnen vorzugsweise heidnische Sitte, wie Röm. 13, 13 [Commentar 373]. Μοιχεία ist hergebrachte Lesart, wird aber jetzt [von Griesbach, Scholz, Lachmann und in der Schottischen Ausgabe] nach den wichtigsten Zeugen weggelassen. Es steht allerdings oft neben πορνεία, aber sodass es mehr Hand-

lungen, πορνεία Gesinnung, Sitte bezeichnet, z. B. Matth. 15, 19 [*Commentar* S. 271], Mark. 7, 21. Hier passt es aber nicht, da nur vom Innerlichen die Rede sein soll. Ἀκαθαρσία Röm. 1, 21, ἀσέλγεια Röm. 13, 13.

V. 20. Εἰδωλολ. steht auch Eph. 5, 5. Kol. 3, 5 unter dem Aeussersten sittlicher Schlechtigkeit. Doch nicht im gewöhnlichen Sinne, den Viele auch hier festhielten, als denke der Apostel an die Ausschweifungen bei dem Götzendienste (1 Petr. 4, 3 εἰδωλολατρεῖαι). Vielmehr versteht Paulus das Wort wohl von der Verwechslung des Göttlichen und Menschlichen, der Vergöttlichung des Weltlichen, wie er den Zusammenhang zwischen falschem Gottesdienste und Sittenlosigkeit Röm. 1. ausführte. In anderem Sinne nannten die Juden den Götzdienst πορνεία. Koppe und Winer ziehen dieses hierher. [*„Jungitur superioribus, ut recte vidit Koppius, quia solenne erat Hebraeis etiam idolorum cultum omnemque a deo defectionem, quamquam alio sensu, appellare scortationem“*] Die nun folgenden Vergehungen gegen Andere werden bis φόνοι in aufsteigender Folge aufgeführt, vom Stillsten zum Offensten. So beginnt φαρμακεία. Es bedeutet sowohl Zauberei (neben εἰδωλ. passend, 5 Mos. 18, 10 ff. AG. 19, 19) — so fassten es die meisten Neueren — als auch Giftmischerei. Jenes wäre wohl ein zu roher Begriff, dieses passt hierher am Meisten als Bezeichnung des geheimsten Wirkens gegen Andere. Zweideutig ist das Wort auch Apok. 9, 21. 18, 23. „Feindseligkeit, Zwist, Erbitterung (der Singular ζῆλος neben ἔρις Röm. 13, 13; der Plural, auch neben anderen Worten in unserer Stelle, θυμοί, ἐριθεῖαι, 2 Kor. 12, 20), Erzüornung (θυμοί, bleibender Zorn), Groll (ἐριθ. Röm. 2, 8), Spaltungen (διχοστασίαι Röm. 16, 17), Parteiungen aus Leidenschaft“ (αἰρέσεις 1 Kor. 11, 29. 2 Petr. 2, 1, αἰρετικός Tit. 3, 10).

V. 21. Ueber φθόνοι und φόνοι siehe zu Röm. 1, 29

[*Commentar* S. 58]. Φόνοι ist oft hier weggelassen worden; aber es macht an der Spitze der Gradation bleibenden Effect. Alles steht im Plural, dieser in hebräischer Bedeutung, um Aeusserungen gewisser Art zu bezeichnen. Nur bei ἔρεις und ζῆλοι ist er zweifelhaft. Lachmann liest die Singulare ἔρις, ζῆλος [dagegen Meyer]. Μέθαι, κῶμοι bezeichnen, wie gesagt, die Verdorbenheit des heidnischen Lebens. Τούτοις — τὰ τοιαῦτα: Handlungen solcher Art. Πρό in den Verbis προλέγω und προεἶπον ist verschieden aufzufassen. Jenes bezieht sich auf das Futurum κληρονομήσουσιν (1 Thess. 3, 4), dieses auf des Apostels persönliche Unterweisung der Galater. Ὅτι οἱ — auch 1 Kor. 6, 9. Eph. 5, 5. Gottesreich ist in diesen Stellen das zukünftige, himmlische Leben. Sinn: Ein versunkenes Leben beraube der Würdigkeit und der Fähigkeit, zur Seligkeit des übersinnlichen Daseins zu gelangen.

V. 22. Καρπός kann, wie Röm. 6, 21 f., im schlechten und guten Sinne stehen. Hier den ἔργοις gegenüber (V. 19. Matth. 7, 16) ist es dasselbe mit καρπὸς τοῦ φωτός Eph. 5, 9, καρπὸς δικαιοσύνης Phil. 1, 11. „Was aus dem höheren Leben stammt.“ Ἀγάπη ist das allgemeine Wort für Tugend. Dann aber sind χαρά, εἰρήνη die innerliche, alles Folgende die Tugenden gegen Andere. Χαρά, εἰρήνη stehen auch Röm. 14, 17 neben einander: innerliche Heiterkeit und Ruhe, ob nun als Grund oder als Folge der vollkommen guten Gesinnung; jedenfalls innerliche Eigenschaften. Also nicht: Mitfreude, Friedfertigkeit, wie Grotius (*fuga dissidiorum*), Winer, Usteri erklärten. „Nachsicht, Güte (mit diesen beginnt er, vgl. Eph. 4, 2, als mit den mehr negativen Aeusserungen der Güte; μακροθ. neben χρηστ. auch 2 Kor. 6, 6), Wohlwollen (ἀγαθωσύνη steht anders Röm. 15, 14, wie hier Eph. 5, 9), Treue (dieses ist hier πίστις — 1 Tim. 6, 11. Tit. 2, 10 vgl. Matth. 23, 23, nicht blos

gutes Zutrauen, wie de Wette erklärt mit Vergleichung von 1 Kor. 13, 7), Milde, Mässigung (hier ist ἐγκρατεία wohl Selbstbeherrschung, im Verhältnisse zu Menschen — nicht eigentlich Mässigkeit; diese gehört nicht unter die äusserlichen Tugenden). Wie bei Röm. 1. [Commentar S. 57] gesagt wurde, es haben diese Zusammenstellungen von Tugenden und Lastern immer vielen Sinn.

V. 23. wie V. 18, nur von einer anderen Seite. Τῶν τοιούτων ist nach eben jener Stelle wohl als Masculinum zu nehmen. So die Väter. [Theodoret: περὶ τοὺς γὰρ ὁ νόμος τοῖς κατορθοῦσι τὴν ἀρετὴν· δικαίῳ γὰρ ὁ νόμος οὐ κεῖται.] Als Neutrum fassten es die meisten Neueren. [Schott wegen der vorausgegangenen Aufzählung christlicher Tugenden: *lex minime interdicit, compescit, condemnat ejusmodi fructus spiritus.*] Also: das Gesetz ist nicht gegen Solche, 1 Tim. 1, 9; d. h. nicht blos (Flatt, Rückert): es verdammt Solche nicht — denn dieses verstand sich von selbst — sondern (Winer, Usteri, Matthies): das Gesetz spricht nicht gegen sie, sie bedürfen sein nicht, des Zwanges und der ausdrücklichen Vorschrift. Viele, auch Beza, Flatt, de Wette fanden in dem Satze eine μείωσις: *non adversatur lex, sed commendat talia.* [„Weit entfernt, dass das Gesetz solches verbietet, so gebietet es solches vielmehr.“ So auch Wilke *Hermeneutik* 2. S. 275.]

V. 24 und 25 geben zwei Sentenzen; die eine nachweisend, woher jenes πνεῦμα komme, die zweite auffordernd, dasselbe in sich wirken zu lassen. Also V. 24: der christliche Geist entsteht, nachdem der Mensch am stellvertretenden Tode Jesu Theil genommen hat. Wieder jene Symbolik vom Sterben und Leben mit Christus, wie Röm 6, 1 — 11, und wie dort in sittlicher Beziehung gebraucht. Anders bisher in diesem Briefe: 2, 19 ff. Οἱ τοῦ Χριστοῦ 3, 29. Σάρκα σταυροῦν 6, 14. Vgl. θανατοῦν Röm. 8, 13. „Haben

es dahin gebracht (de Wette: bei der Taufe, besser: in ihrem Leben), dass geopfert, vergangen ist der verdorbene Zustand des Lebens.“ Viele nahmen den Aorist ἐσταύρωσαν continuativ; so vor Schott [und Matthies] schon Luther [Commentar 3. S. 54: *quicumque ad Christum pertinent, crucifigunt crucem cum morbis et vitiis — quod fit, quum non solum jejuniis aut aliis exercitiis petulantiam carnis reprimunt, sed, ut supra P. dixit, cum spiritu ambulant, hoc est, cum admoniti divinis comminationibus a peccato absterrentur, item cum verbo, fide et oratione instructi non obsequuntur concupiscentiis carnis*]. Παθήματα und ἐπιθυμίαι sind Aeusserungen jener Verdorbenheit. Sonst werden die Worte gleich gebraucht, Röm. 7, 5 [Commentar S. 193]; hier bedeuten παθήματα wohl den bleibenden, verdorbenen Zustand, ἐπιθυμίαι einzelne Regungen.

V. 25. Πνεύματι, wie V. 5 und 16. Ζῆν und στοιχεῖν bezeichnen Gesinnung und angemessenes Leben. Στοιχεῖν (Röm. 4, 12) hat noch mehr die Bedeutung des Sicherem, Festen, als περιπατεῖν V. 16. — Diese leicht pleonastisch scheinenden Worte sollen vielleicht dem vielfach ausgeführten Wahne entgegenstehen, dass der höhere Lebensgeist sich über die Pflichterfüllung im Einzelnen wegsetzen dürfe.

V. 26 gehört zu Kap. 6. So die meisten Neueren. Anders Rückert, de Wette, Schott, die wegen der Anrede ἀδελφοί 6, 1 und des Uebergangs von der ersten Person in die zweite, erst mit V. 1 einen neuen Abschnitt beginnen zu dürfen meinen. Aber V. 26 gehört seinem Inhalte nach bestimmt zum Folgenden. Zum Vorigen gezogen giebt der Vers eine zu einzelne Pflicht. Wie gesagt, diese speciellen Ermahnungen V. 1 — 6 und V. 7 — 10 scheinen dem jüdischen und dem heidnischen Geiste entgegenzustehen, jenem als übermüthigem Richten über Andere, diesem als Leichtsinne des Lebens. Γινώμεθα braucht nicht zu bedeuten: *fiamus*,

efficiamur, wie die Vulg. es ausdrückt, auch Erasmus und Meyer. *Γίγνεσθαι* bedeutet oft bei Paulus: sich erweisen. *Κενόδοξος* (Phil. 2, 3 *κενοδοξία*) der leere Meinung von sich hat, oder Meinung, Selbstgefühl über nichtige Dinge. Bei Paulus steht es von jeder Selbstgefälligkeit, jedem Sichgeltendmachen. Beides Folgende gehört dem Sinne nach zu demselben; *προκαλεῖσθαι* *laccessere*, *irritare*, entweder aufregen durch versuchte Demüthigung, oder dass sie es uns gleichthun sollen. Einige Wenige lesen *προσκαλούμενοι* mit demselben Sinne. Der Neid (*ἀλλήλοις φθ.*, Lachmann hat den minder gewöhnlichen Accusativ aufgenommen *ἀλλήλους φθ.*) bezieht sich auf das umgekehrte Verhältniss der Niederen zu den Höheren, aber er wird eben auch als Wirkung und Erscheinung von jener Eitelkeit aufgeführt.

Zu der Stelle 6, 1 — 16 ist Röm. 14 zu vergleichen. Doch hier werden die Judenchristen als die Stärkeren dargestellt, als solche die im gesetzlichen und sittlichen Vortheil wären vor den Heiden. Ihnen also wird Liebe, Schonung, Mässigung aufgegeben. Vgl. Ph. Fr. Keerl *diss. de loco epist. P. ad Galat. c. 6. 1 — 10.* Heidelb. 1834.

Kap. 6. V. 1. *Παράπτωμα* hat hier wohl weitere Bedeutung: Schwäche, und geistige wie sittliche. Von jener spricht das Folgende sogar noch deutlicher. So wurden Röm. 14, 13 auch die Worte *πρόσκομμα* und *σκάνδαλον* von dem gebraucht, was geistig schaden kann. *Ἐὰν καὶ* — wenn er auch — also: auch wenn die Schwäche offen hervorträte. *Προλαμβάνεσθαι*: offen (*πρό*) ergriffen werden Weish. 14, 14 (Koppe, Meyer: überrascht werden, ehe er sich zurückziehen kann), oder fortgerissen werden — so die Väter, Luther: übereilt würde [Commentar 451: *praeoccupatus, praeventus, improvide lapsus, in quo similiter docet peccatum fratris extenuare, quia, nisi manifeste indurata malitia et incorrigibiliter peccarit, nostrum est illud*

non malitiae sed improvidentiae deputare, seu etiam infirmitati] und Schott. Auch in diesem Falle kann πρό das Unerwartete, Ueberraschende ausdrücken (de Wette). Wiener deutet πρό vorher [„*etiamsi quis antea deprehensus fuerit in peccato*“], ziemlich dunkel, Grotius bezieht es auf die Zeit vor dem Empfange dieser Zuschrift. In der Anrede ὑμεῖς οἱ πνευματικοί liegt allerdings ein ironischer Zug, indem diese Judenchristen unbedingt als πνευματικοί bezeichnet werden. Erhöht wird derselbe noch durch den Beisatz ὁ σκοπῶν —. Eigentlich meint er: die sich so Fühlenden, Dünkenden. Sie sind dieselben mit δυνατοί Röm. 15, 1, der Gegensatz σαρκικοί 1 Kor. 3, 1, Befangene. In engerer Bedeutung stehen die πνευματικοί 1 Kor. 2, 15. 3, 1, deren Gegensatz die ψυχικοί sind 1 Kor. 2, 14. Καταρτίζειν zu-
rechtbringen, *corrigere*, oder vervollkommen 1 Kor. 1, 10. 2 Kor. 13, 11. Hebr. 13, 21. Also ein geistiges Einwirken wird gemeint, nicht blosse Duldung empfohlen, wie im Römerbriefe [Commentar S. 397]. Πνεῦμα πραότητος kommt auch vor 1 Kor. 4, 21. Πνεῦμα ist in dieser Formel nur Sinn, Gesinnung. — So auch Luther: mit sanftmüthigem Geiste. Die meisten Neueren erklären: durch den sanftmüthig wirkenden Gottesgeist. [Diesen Begriff legte Luther schon in den Ausdruck πνευματικοί, den er erklärt im kleineren Commentar S. 452: *Spiritus sanctus paracletus est, advocatus, consolator, qui accusante nos conscientia nostra coram Deo patrocinatur nobis et consolatur, reddens testimonium conscientiae et fidei in Dei misericordiam, excusans, extenuans, omninoque tegens peccata nostra, rursus magnificans fidem et bona opera nostra. Hanc imitantes in peccatis hominum coram hominibus sunt spirituales.*] Σκοπῶν [Commentar zum Römerbriefe S. 426] auf πνευματικοί so bezogen, dass man ein ἕκαστος hinzuzudenken hat, giebt einen auch in der klassischen Gräcität nicht ungebräuchlichen

Uebergang in das Individuelle, aus dem Allgemeinen in das Specielle: indem ihr seid. Zum Sinne ist zu vergleichen 1 Kor. 10, 12. *Πειράζεσθαι* ist dem *παράπτωμα* gemäss nicht von Sünde, sondern von Schwäche zu verstehen, also ist versucht werden, wie Matth. 6, 13 [*Commentar* S. 133 f.], hier schwach sein in der Versuchung, von der Hinneigung zum Falle zu verstehen. Neben die Aufforderung zum *καταρτίζεσθαι* setzt Paulus also eine demüthigende Hindeutung. Lachmann beginnt mit *σκοπῶν* einen neuen Satz, den er bis V. 2 zu Ende sich fortsetzen lässt. Schon die Rede wird dann hart, aber auch der Sinn unpassend. Denn V. 2 wird davon ausgegangen, dass Jeder schwach sei, was im *σκοπῶν* — doch als ungewiss, zweifelhaft bezeichnet ward.

V. 2. Der Sinn geht bis V. 5 fort: Auch der Geistesstarke bedarf der Nachsicht der Freunde. *Ἀλλήλων* ist mit Bedeutung vorangestellt (Meyer: dem selbstischen Wesen entgegen). *Βάρος* steht wie *φορτίον* V. 5; also ist es nicht (Flatt) das uns Drückende, Anstössige bei Anderen, sondern was sie drückt, ihnen zur Unehre, zur Schande gerecht: Schwäche, Mangel. *Βαστάζειν* wie Röm. 15, 1. Meyer: Mittragen [sittliche Mitleidenschaft], 2 Kor. 11, 29. Also soviel als *ἀνέχεσθαι* Eph. 4, 2. Kol. 3, 13. *Καὶ οὕτως* — auch dieses ist nicht Folgerung (wie auch nicht 5, 16) — der zweite Imperativ (*ἀναπληρώσατε*) steht so oft, die Folge aus dem ersten bezeichnend — aber auch keine neue Vorschrift, sondern Ausführung des ersten Satzes: damit ja erfüllt ihr das Gesetz Christi. Wahrscheinlich wird auf traditionelle Sprüche hingedeutet, wie wir sie Joh. 13, 34. 15, 2 lesen — und hier soll gewiss im Ausdruck der Stelle (*νόμος τοῦ Χριστοῦ* absichtlich gesetzt) der Gesetzeseseifer der judenchristlichen Partei zurückgewiesen werden. „Dann seid ihr rechte Gesetzeserfüller, wenn ihr euch gerade anscheinend am Weitesten von dem Gesetze entfernt,“ Duldung aus Liebe

übt. Das Evangelium heisst νόμος im Gegensatz zum Mosaismus auch Röm. 3, 27. Ἀναπληροῦν heisst nicht: gegenseitig erfüllen, oder: ersetzend erfüllend; sondern es verstärkt nur die Bedeutung des einfachen πληροῦν. Meyer: ganz voll machen. Indessen schwankt die Lesart zwischen ἀναπληρώσατε [Hahn], dem herkömmlichen Texte, und ἀναπληρώσετε (Lachmann, Rückert, Usteri, Schott, de Wette, Meyer). Aus den Uebersetzungen (Syr., Vulg. [et sic adimplebitis legem Christi], Luther) ist nichts für das Zweite zu nehmen; sie konnten leicht auch den Imperativ als Futurum übersetzen.

V. 3—5 führt das ἀλλήλων aus, enthält daher die Hinweisung auf die eigene Mangelhaftigkeit. Es ist nicht der einzige oder der höchste Grund für Duldsamkeit und Milde der Beurtheilung Anderer, wohl aber der nächste gegen den Uebermuth. Zu εἶναι τι — μηδέν vergl. 2, 6 (εἰδέναι τι 1 Kor. 8, 2), 2 Kor. 12, 11. Ganz dasselbe bei Plato Apol. [33]: εἰάν δοκῶσί τι εἶναι, μηδέν ὄντες. Μηδέν ὦν bedeutet nicht blos: wenn er doch, sondern bestimmter: da er doch. Bei allen Uebermüthigen wird die eigene Nichtigkeit vorausgesetzt. Φρεναπατᾶν (φρεναπάτης Tit. 1, 10) ist kein Wort der klassischen Sprache. Es ist nicht blos täuschen, sondern: um den gesunden Sinn betrügen, bringen. Es würde sonst ein müssiger Gedanke in die Stelle kommen. Also: er bringt Täuschung, Verwirrung in sein Leben.

V. 4. Δοκιμάζειν bedeutet gewiss prüfen, nicht probatum reddere, bewähren, wie es Beza, Matthies und Rückert nahmen. [So auch Semler S. 393: *illud autem, quod quid efficere et praestare solet, debet probatum reddere.*] Τὸ ἔργον ἑαυτοῦ (τὸ ἐκάστου ἔργον 1 Petr. 1, 17. Röm. 2, 7): das Ganze seiner Handlungen, der Lebensgeist. „Dann wird er nur Ruhm in Beziehung auf sich haben, nicht in Beziehung auf den Anderen.“ Aehnlich Röm.

4, 2 [Commentar 119], dort aber *πρός*: Ruhm, aber nicht vor Gott. Er wird dann einsehen, dass er sich gegen den Anderen nicht zu rühmen habe, wie zufrieden er auch mit sich selbst sei. Das *εἰς* — *ἔξει* ist Ironie, kein neuer Gedanke — er lag schon in dem *δοκεῖ εἶναι τι*. Aber gewiss ist *εἰς ἑαυτόν* nicht = *παρ' ἑαυτῷ* (Winer), auch bedeutet es nicht: gegen sich. [Stolz: dann wird er nur gegen sich selbst und nicht gegen Andere sich zu rühmen haben.] So aber erklärten Viele: die griechischen Väter, Calvin, Beza, Rückert: er wird sich dann wirklich rühmen dürfen, d. h. besser werden [seine Ehre in sich selbst finden, oder: in Vergleich mit sich selbst, mit seinem früheren Zustande]; aber sich nicht über Andere erheben. Meyer: er wird lediglich in Betracht der selbsteigenen löblichen Eigenschaften, welche er bei dieser Prüfung findet, sein verhältnissmässiges Rühmen haben. [Oecumenius fand den entgegengesetzten Sinn, der fast auf die oben gegebene Fassung hinauskömmt: *Εἴ τις τὸ ἑαυτοῦ ἔργον δοκιμάζει, καὶ ἑαυτὸν ἐρευνᾷ ἀκριβῶς, μᾶλλον εἰς ἑαυτὸν ἔξει τὸ καύχημα καὶ οὐχὶ καθ' ἑτέρου, τοῦτ' ἔστι· καθ' ἑαυτοῦ ἔξει τὸ καύχημα — ἑαυτοῦ καταγνώσεται, καὶ οὐχὶ ἐτέρων. Ἡ εἰς ἑαυτὸν ἔξει τὸ καύχημα, τοῦτ' ἔστιν· αὐτὸς ἑαυτὸν ἐλαττούμενον καὶ ἐνδεῶς ἔχοντα βλέπων ἑαυτὸν μέμψεται καὶ τῆς ἐτέρων ἀποστήσεται καταγνώσεως.]*

V. 5. *Βαστάζειν* steht anders als V. 2. Doch bedeutet es nicht büssen, wie es Theodoret zu 5, 10 erklärt [*δίκας ὀφείλειν τῷ θεῷ*], und viele Andere, auch Luther, Grotius [*pro delictis feret poenam*], Rückert — wobei man *φορτίον* von Strafe verstand — sondern: zu tragen haben. Das Futurum bedeutet: er wird einsehen, dass er es habe, oder: es wird immerfort so sein. *Φορτίον* ist, wie V. 2 *τὰ βάρη*, Mangel und Schwäche.

V. 6 gehört noch zum Sinne des Vorigen. Von den Geistigstarken, die sich so dünken, geht er zu den wirklich

Geistigbedeutenden über. Es ist ein Nebengedanke, beige-
 setzt, damit nicht das Werk des geistig Wirkenden, Förder-
 den von den Anderen gering geachtet werde. „Ihnen soll
 der durch sie Geförderte dankbar, dienstergeben sein.“ Ueber
 κατηγεῖσθαι s. zu Röm. 2, 18 [Commentar S. 78]. Vgl.
 AG. 18, 25: ἣν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου. Sonst
 bekommt der Ausdruck ὁ λόγος gewöhnlich noch Beisätze,
 wie τοῦ κυρίου [AG. 13, 48], τῆς ζωῆς [Phil. 2, 16] u. a.
 „Der Unterrichtete möge den Unterrichtenden Theil nehmen
 lassen an allen Gütern.“ In dieser Bedeutung *participem
 facere* steht κοινωνεῖν τινι auch Röm. 12, 13 [Commentar
 S. 355] entschieden, wenn es gleich nicht klassischer Ge-
 brauch ist. Die Erklärung: *in communionem venire* (Schott,
 Winer, Meyer, Mathies: der Jünger möge streben,
 Theil zu nehmen an allen Gütern des Meisters) wäre dem ge-
 wöhnlichen Sprachgebrauch weit angemessener; aber theils
 ist πάντα ἀγαθὰ nicht passend für geistige Güter, theils würde
 die Stelle überladen sein; natürlicher würde dann stehen ἐν
 τῷ λόγῳ. Die πάντα ἀγαθὰ können zwar zunächst äusser-
 liche Güter, Gaben bedeuten (gl. 1 Kor. 9, 11 f.); doch ist
 der Gedanke wohl nicht auf diese zu beschränken.

V. 7 — 10 stehen nun nach der oben gegebenen Ansicht
 in Beziehung auf den heidnischen Leichtsinn des Lebens.
 Sie geben eine strenge Hinweisung darauf, es mit dem Leben
 ernst zu nehmen, da es eine unendliche Verantwortung in sich
 habe. Morus *Dissert. in loc. Pauli ad Galat. 6, 6 — 10*,
 wieder in dessen *Dissertt.* 1, 150 ff., verbindet von V. 6 an.
 [Heunicke *de nexu loci ad Galat. 6, 1 — 10*. Lips. 1788.]

V. 7. Μὴ πλανᾶσθε 1 Kor. 6, 9. 15, 33 (auch im Zu-
 sammenhange mit heidnischer Lebensweise), Jak. 1, 16.
 Aennlich ist μηδεὶς ὑμᾶς πλανᾶτω 1 Joh. 3, 7 [theol. Ausl.
 der Johann. Schrr. 2 Bd. S. 232]; Warnung vor leichtsin-
 niger Beurtheilung oder Behandlung. Θεὸς οὐ μυκτηρίζεται

(dieses Wort steht hier allein, oft bei dem Alex.: *naribus suspensis deridere*): Gott wird nicht verspottet, soll es nicht werden oder wird es nicht ungestraft. Vielleicht ist es eine jüdisch - sprüchwörtliche Rede. Hier ist eine Verspottung durch die That gemeint, indem man sein ganzes Leben unrecht, unlauter anlegt. Der Satz gehört gewiss zum Folgenden, nicht zum Vorigen. So Semler und Koppe [*cogitate, quantas poenas daturi sitis, si in doctoribus vestris deum ipsum contemnere aut irridere sustinueritis*]. Das Folgende ist die treffliche Ausführung eines überall gangbaren Bildes von Saat und Aerndte. Vgl. Sprüchw. 22, 8: ὁ σπείρων φαῦλα θερίσει κακά und Gorgias bei Aristoteles *Rhetor.* 3, 3. σὺ δὲ ταῦτα αἰσχροῶς μὲν ἔσπειρας, κακῶς δὲ ἐθέρισας [Aeschyl. *Prometh.* 322. Callim. *in Cererem* 13, 8]. Säen bedeutet: Kräfte, Mittel anwenden; ärndten, Erfolg oder Vergeltung haben (auch in καρπός ist dieser Doppelsinn). Viele nehmen das Bild hier in dem engeren Sinne, in welchem es 1 Kor. 9, 11. 2 Kor. 9, 6 steht: Verwendung des irdischen Gutes — Erfolg oder Vergeltung dafür; indem sie nämlich V. 6 das κοινωνεῖν ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς, und zwar nach einer zu beschränkten Auffassung, mit in den Zusammenhang ziehen. So die griechischen Väter [Theophylakt S. 363: κρεῖττον οὖν περὶ πνευματικὰ ἀναλίσκειν, οἷς συμπεριέχεται καὶ ἡ πρὸς διδασκάλους δαπάνη, ἢ περὶ τὰς σαρκικὰς ἡδυπαθείας τὰς φθειρομένας καὶ φθειρούσας τὸ σῶμα. Ἐκ γὰρ τῶν ἡδυπαθειῶν καὶ τῶν περιττωμάτων αἱ νόσοι], Morus, auch Luther. Vielmehr ist der Gedanke dieser: Wie der Mensch seine Kräfte, sein Leben gebraucht, so hat er Erfolg, wird ihm vergolten. Τοῦτο: in derselben Art, und wohl auch: in Gemässheit nach Verhältniss.

V. 8. Σπείρειν εἰς σάρκα — εἰς πνεῦμα muss, gemäss dem ἐκ σαρκός, ἐκ πνεύματος θερίζειν, nicht blos bedeuten: für dasselbe, zu dessen Gunsten, sondern σάϋξ und πνεῦμα

werden als das bebaute Land dargestellt: wer eins von beiden bearbeitet, dafür besorgt ist, lebt. Nur anscheinend verlässt Paulus das Bild des Saamens — er versteht in εἰς σάρκα — εἰς πνεῦμα (Meyer) auch die Art der Aussaat. Σάρξ und πνεῦμα sind wie gewöhnlich zu verstehen (5, 16 ff.) als Lebenszustände; aber eben auch nicht bloß: sinnliches — geistiges Leben, sondern: verdorbenes — höheres, christliches Leben. Meyer versteht auch hier unter πνεῦμα den heiligen Geist, als das Bestimmende und Treibende. Ἐκ σαρκός — πνεύματος: wie von dem Lande, das er baut, so von seiner Gesinnung. „Wer das Verdorbene, Schlechte betreibt — wer das Edlere, Höhere, der wird von dieser seiner Gesinnung u. s. w.“ Αἰώνιος ζωή ist von der Seligkeit der Zukunft zu verstehen; die Bedeutung: seliges Leben überhaupt, wie bei Johannes, hat die Formel bei Paulus nie. Also bedeutet φθορά die zukünftige Unseligkeit; weder das sittlich Nichtige, Schlechte Röm. 8, 21. 2 Petr. 1, 4. 2, 12, noch das irdische Unheil oder Lebenszerstörung. In jenem Sinne steht φθορά auch Kol. 2, 22 = ἀπώλεια Phil. 3, 19; der Gegensatz ist ἀφθαρσία Röm. 2, 7 [Commentar S. 67]. Aber das Wort φθορά ist ein ganz der σάρξ angemessenes Wort: Vergänglichkeit für das Vergängliche. Vgl. Röm. 8, 13: εἰ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν.

V. 9 u. 10 sind τὸ καλόν und τὸ ἀγαθόν deutlich unterschieden. Jenes bedeutet das Innerliche: das Edle, Gute; dieses das Wohlthun. Der engere Begriff bei den Griechen ist ἀγαθόν neben καλόν, die rechte, gute Darstellung des Lebens. „Thut das Edle unermüdlich, ohne Aufhören.“ Ἐκκακεῖν, wofür Lachmann überall ἐγκακεῖν schreibt, bedeutet: matt, lässig (eigentlich feig) werden. Ganz so 2 Thess. 3, 13 μὴ ἐκκακήσητε καλοποιοῦντες; 2 Kor. 4, 16. Luk. 18, 1. — sehen, muthlos werden Eph. 3, 13. „Davon werden wir den Segen empfangen.“ Καίρω ἰδίω: zur bestimmten, ge-
hö-

rigen Zeit. Es wird damit wohl nicht auf die messianische Erscheinung hingedeutet, — so steht der Plural ἱδιοὶ καιροί 1 Tim. 6, 15; ausserdem 1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3, aber von der Zeit der irdischen Erscheinung Jesu. Vielmehr gehört es noch zum Bilde von Saat und Aerndte: wenn die Zeit kommen wird. Μὴ ἐκλ. steht auffordernd daneben: wenn wir nicht nachlassen. Ἐκλύεσθαι = ἐκκακεῖν Hebr. 12, 3. 5. 12. Luther übersetzt: ohne Aufhören. [Im Commentar 3. S. 98 erklärt er: *spectate et exspectate perpetuam messem, quae futura est; tum nulla ingratitude aut malitia hominum poterit vos avocare a benefaciendo, tempore enim messis fere-tis amplissimum fructum sationis vestrae.*] Eine Unaufhörlichkeit kann die Formel nun gar nicht bedeuten. Dann, wenn sie zu θερίσομεν gezogen werden sollte, würde dieses: ohne zu ermüden werden wir ärndten, Bezeichnung einer geistigen Aerndte sein, wie es Theodoret, Theophylakt, Oecumenius [ähnlich, wie oben Luther: τοῦτ' ἔστι, μὴ ἀποναρκοῦντες μηδὲ τῆς ἀγαθοεργίας ἀφιστάμενοι] und Usteri fassen. Aber wieder steht (Rückert) der kleine grammatische Umstand der Verbindung mit θερίσομεν entgegen, dass es so οὐκ nicht μὴ heissen müsste.

V. 10. Ἄρα οὖν bezieht sich nur auf die Idee der Vergeltung im Vorigen, giebt also keine Schlussfolge aus dem ganzen Vorigen. Denn es führt etwas Anderes ein, eben das ἀγαθὸν ἐργάζεσθαι. Ἐργάζεσθαι vom äusserlichen Thun steht ganz angemessen bei ἀγαθόν, vorher ποιεῖν bei καλόν. Viele lesen ἐργαζόμεθα — auch Lachmann. Dieser schreibt den Satz mit ἄρα als Frage, wie auch Röm. 14, 19, wofür weder Sinn noch Worte passen — eher erwarten wir dann ἐργαζόμεθα οὖν. Winer, der diesen Indicativ billigt, meint, dass er statt des Conjunctivs stehe, im verstärkten Sinne. Hiergegen [und gegen die fragende Fassung des Satzes] hat sich Meyer erklärt und behauptet, der Indicativ würde die

Sache als wirklich Statt findend hinstellen, also die gangbare ideale Bezeichnung des christlichen Lebens sein. Ὡς καιρὸν ἔχομεν (mit Bezug auf ἰδίῳ καιρῷ): wie wir (Schott: so lange wir, so auch de Wette mit Vergleichung von Luk. 12, 58 — dagegen Meyer) Gelegenheit haben. Dieses nämlich bedeutet καιρός. „Gegen Alle, vornehmlich aber gegen die Glaubensverwandten — Glaubensangehörigen.“ Μάλιστα braucht nur den Sinn von zunächst zu haben 1 Tim. 4, 10; nicht als ob es hierbei einen Grad der Verpflichtung gäbe. Οἰκεῖοι πίστεως: dem Glauben Angehörige, *addicti fidei*. So steht der Genitiv in Formeln, wie Eph. 2, 15 οἰκεῖοι θεοῦ: Gott in seinem Hause Angehörige; so auch bei dem Alex. Jes. 58, 7 οἰκεῖοι τοῦ σπέρματος σου. Und so sagten auch die Griechen οἰκεῖοι φιλοσοφίας [Strabo 1. S. 13. B.]. Also sind es nicht: uns Angehörige in Beziehung auf oder in der πίστις (christlicher Zustand) oder wie Schott und Olshausen erklärten: in dasselbe Gotteshaus Gehörige.

Auch die Nachschrift V. 11 — 18 kommt fast in allen einzelnen Sätzen immer wieder auf den Hauptinhalt des Briefes zurück. Aus V. 11 ist wohl entschieden, dass der ganze Brief eigenhändig von Paulus geschrieben, nicht blos, wie der Römerbrief (s. Kap. 16, 22), von ihm unterschrieben worden ist. Und der Inhalt des Briefes, das Kurze, Schlagende desselben kann wohl dafür sprechen. Πηλίκους (Hebr. 7, 4: *quantus*) γράμμασιν ist am Wahrscheinlichsten: in welch' langem Briefe (γράμματα AG. 28, 21). So auch Erasmus [*Paraphr.* S. 559: *Videtis, quantopere mihi res cordi sit, qui tam prolixam epistolam vobis meapte manu scripserim*], Luther [der sich im *Commentar* S. 471 auf Erasmus beruft] — unter den Neueren [Bengel,] Flatt, de Wette, Schott. Die Erklärung der griechischen Väter, auch [Koppe's, Semler's,] Winer's, Rückert's, Usteri's vom Ungestalteten der Schrift, der Buchstaben, aus Mangel an

Uebung, hat etwas Dürftiges. Auch ist dieser Mangel bei Paulus nicht anzunehmen, wie Meyer richtig bemerkt. Dieser bezog mit Grotius die Worte nur auf diesen Schluss, diese Nachschrift, sodass sie der zuletzt Genannte erklärt: eine wie lange Nachschrift, Meyer, Paulus habe absichtlich dieses Letzte mit grossen Buchstaben geschrieben, nämlich der Wichtigkeit wegen, Hieronymus, der dieselbe Erklärung hat, damit die Handschrift erkannt würde.

V. 12 und 13 handeln von den Absichten der Irrlehrer. *Εὐπροσωπεῖν* steht hier allein (klassisch ist wenigstens das Adjectivum *εὐπρόσωπος venustus*): gut in die Augen fallen, oder angenehm sein, einen guten Schein haben, *honestam speciem prae se ferre* = ἀρέσκειν ἀνθρώποις, καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ οὐ καρδίᾳ 2 Kor. 5, 12. Ἐν σαρκί ist nicht blos im Aeusserlichen — dieses lag schon im πρόσωπον jener Zusammensetzung — sondern in geringfügigen, den Geist nicht angehenden Dingen. Meyer: während sie in der σὰρξ sind, σαρκικοὶ ὄντες. Ἀναγκάζουσιν περιτέμνεσθαι 2, 3. „Blos darum“ — nun stellt er neben den Grund der Eitelkeit den der Bequemlichkeit und Feigheit. Der Satz hat daher eigentlich die Bedeutung, den vorigen zu verbessern. τῷ σταυρῷ: durch das Kreuz, d. h. um dessentwillen. Vgl. 5, 11. Aber das Kreuz ist wieder die Lehre vom Kreuzestode Jesu, in welcher nach Paulus Auffassung die Aufhebung von Mosaismus und Judenthum innelag. Auch hier fassten Viele σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ = παθήματα, θλίψις 2 Kor. 1, 5. Kol. 1, 24. So Hieronymus, Luther [Commentar S. 99: *crucem fugiunt*], Winer [„ne participes fiant suppliciorum Christi“], Paulus, de Wette. Diese erklären also: damit sie nicht verfolgt werden, wie es Christus wurde. Aber σταυρὸς hat doch nie die Bedeutung: Leiden, wie er [S. 174.] — und wozu dann der Beisatz τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ? Es war am Verfolgtwerden genug.

Ein anderer Grund für die Handlungsweise jener falschen Lehrer wird V. 13 aphoristisch neben den vorigen gesetzt. „Vielleicht ist es auch Hochmuth; sie wollen scheinen, als vermöchten sie Etwas über euch, sie wollen über eure Schwäche triumphiren.“ Statt περιτεμνόμενοι lesen fast alle Neueren (Lachmann, [Scholz,] Schott) aus äusseren Gründen περιτετμημένοι (1 Kor. 7, 18). Doch bedeutet dieses gewöhnlich geborene Juden; hier aber sind wahrscheinlich solche gemeint, welche, nicht Juden, doch sich zum jüdischen Ritus halten und diesen verkündigen. „Sie halten das Gesetz selbst nicht;“ dieses war bei der Beschneidung nothwendig 5, 3. Also: sie meinen es nicht ernstlich mit der Sache. Vgl. Röm. 2, 17—23. Und sie können dieses, meint Schott nach Theodoret's Vorgange, wegen der Entfernung von Jerusalem. Καυχᾶσθαι ἐν τινι sich einer Sache rühmen Röm. 2, 23. 2 Thess. 1, 4. Σάργξ ist nicht Leib, wie Winer *corpus mutilatum* erklärt, sondern, wie V. 12, äusserliche, geringfügige Dinge — hier auch vielleicht das Halten an solchen.

V. 14 — 16 führt Paulus von Neuem seine Grundsätze aus. Vgl. oben 2, 19 ff. „Alles Bisherige sei vergangen, ein neuer Weltzustand eingeführt.“ Hier setzt er hinzu: dieses sei sogar allein der altisraelitische Sinn und ächte Frömmigkeit — übereinstimmend mit dem, was oben (vgl. 3, 29) von dem wahrhaften Geschlechte Abraham's gesagt worden war. Ἐμοὶ μὴ γένοιτο ist klassische Formel, mit εἰ μὴ: mir soll es nicht anders kommen, d. h. ich mag es nicht anders, „als mich nur rühmen des Kreuzestodes Jesu.“ In diesem Bilde lag zugleich die Vorstellung von äusserlich Unangesehenem, Verachtetem und von innerlich Starkem, das von den Juden verachtet, mächtig in seinen Wirkungen — eben gegen das Judenthum — sich erwiesen habe. Δι' οὗ geht auf Christus, nicht auf σταυρός; sonst würde ἐν ᾧ ste-

hen, auch würde dann ἐσταύρωται überladen sein. „Durch welchen die Welt für mich nicht mehr da ist, und ich nicht mehr für die Welt.“ Die beiden Sätze steigern sich nicht nur durch das Gegenseitige — Winer verglich 2 Thess. 1, 12 [1 Kor. 6, 13. 2 Kor. 11, 15] — sondern es sind verschiedene Begriffe in dem Sterben der Welt und seinem: jene hat keine Macht, Bedeutung mehr; bei ihm hat die Liebe zur Welt aufgehört. Das Kreuzigen wie oben 5, 24. Die Welt bedeutet die bisherigen Zustände, unter diesen die περιτομή und ἀκροβυστία (V. 15), also das bisherige Leben. Es ist also nicht der Johanneische Begriff, sondern wie in der Formel στοιχεῖα τοῦ κόσμου 4, 3. Jene Rede erhielt stehende Bedeutung. Vgl. Ignat. ad Rom. 7: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται.

Die Form des 15. V. ist gleich der 5, 6. Doch gemäss der καινὴ κτίσις (κτίσις bedeutet in der neutestamentlichen Sprache immer das Geschaffene, nicht Schöpfung) ist περιτομή und ἀκροβυστία hier nicht der Zustand des Juden und Heiden, sondern der jüdische und heidnische Mensch selbst. Daher ist die Schreibart ἐστίν, welche die neuere Kritik (Griesbach — Hahn] statt der rec. ἰσχύει eingeführt hat, auch zum Sinne passender: „Nichts bedeutet mehr, gilt mehr, Jude oder Heide.“ Καινὴ κτίσις: wer den Sinn der neueren Zeit hat. Κτίσις ist also das Geborene, Gewordene; der Ausdruck καινὴ κτίσις bezeichnete im jüdischen Gebrauch die Proselyten. Das Adjectivum καινόν bedeutet in dieser Formel (wie in καινὰ τὰ πάντα 2 Kor. 5, 17) nicht bloß das sittlich Neue — wie neu und Erneuerung Röm. 12, 2. Eph. 2, 15. Kol. 3, 10 f. — sondern überhaupt etwas Anderes, Neues, als bisher die Welt gegolten hat. Vgl. 3, 28 εἰς ἐν Χριστῷ. Der nur ist Etwas, der den Geist der neuen Zeit in sich hat. — Diese Stelle stand nach Syncellus Chron. [S. 27] und Photius [in Amphiloch. quaest. 183] im apokryphischen Buche Offenbarung des Moses — gewiss aus unserem Briefe [jene behaupten umgekehrt].

V. 16. *Κανόνι στοιχεῖν*, wie *πνεύματι στοιχεῖν* 5, 25. Dieselbe Formel, aber *τῷ αὐτῷ κανόνι στοιχεῖν* ist auch Phil. 3, 16 hergebrachter Text, doch liest dort die neuere Kritik nur *τῷ αὐτῷ στοιχεῖν*. „In, nach diesem Richtmass, dieser Regel,“ der nämlich, dass ein neues Leben beginnen solle. Rec. ist *στοιχήσουσιν*, wofür oft *στοιχοῦσιν* gelesen worden ist. Das Futurum steht im guten Sinne, wie das entsprechende *θέλουσιν* V. 12 im schlimmen stand. „Ihm werde alles Heil zu Theil.“ *Εἰρήνη* — *ἔλεος*: bleibendes Heil — Wohlthat; beides neben *χάρις* auch in den Ueberschriften der drei Pastoralbriefe, 2 Joh. 3, Judä 2 neben *ἀγάπη*. *Καὶ* — *θεοῦ* ist nicht blosser Beisatz, sondern Grund des Vorigen: darum weil, sofern sie ja das wahrhafte Israel sind. Einige fanden in den Worten Andere bezeichnet als im Vorigen: auch für, oder vornehmlich für solche, welche — also Judenchristen, während das Vorausgehende Heidenchristen meinen soll. So Beza, Grotius [*non ita haec opto gentibus, ut Israëlitas excludam, dummodo iidem etiam veri apud deum sint Israëlitae, id est, spirituales Jacobi imitatores, precibus deum quasi vincentes, malis ut Jacobus exerciti, Joh. 1, 47. Rom. 9, 6*], Rückert, Schott, de Wette. *Ἰσραὴλ θεοῦ* heisst *Ἰσραὴλ* schlechthin Röm. 9, 6, entgegengesetzt dem *Ἰσρ. κατὰ σάρκα* 1 Kor. 10, 18. „Vor Gott als wahre Israeliten geltend.“ Die Formel war vielleicht aus Ps. 125, 5 *εἰρήνη ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ*, eine Stelle, die auch Theodoret citirt, und Ps. 128, 6 im segnenden Gebrauch.

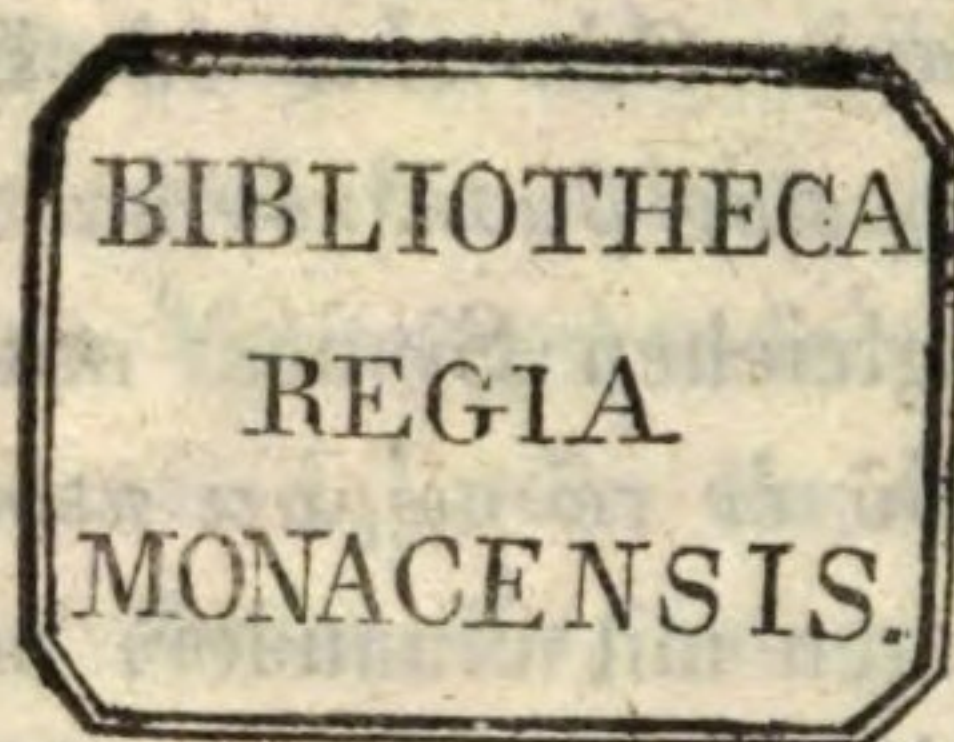
V. 17. Erinnerung an seine Leiden um der Sache willen, also an sein Verdienst — zugleich Aufforderung zur Schonung. *Τοῦ λοιποῦ*: *posthac*, wie im griechischen Gebrauch; es steht hier allein, oft *τὸ λοιπόν*: im Uebrigen Eph. 6, 10. Phil. 3, 1. 4, 8. 2 Thess. 4, 1. „Weiter nun nicht.“ *Κόπους παρέχειν* Luk. 11, 7. 18, 5 [*κόπον*]. „Möge

mir Niemand Beschwerde machen; denn ich trage an mir die Maale (*notae*) Christi.“ Der Sinn ist nicht, ich habe genug zu dulden [Winer: *nam nimis jam afflictus sum*], sondern: ich verdiene es nicht. Bei *στίγματα* ist zweideutig, ob es Zeichen sind, wie sie den Slaven im Orient, bei den Römern blos den verlächtigen [Augustin] oder flüchtigen [Meyer] eingebrannt wurden, dort oft auch den Priestern die Zeichen der Gottheit, die man verehrte, oder Wunden und ob *Χριστοῦ* von ihm oder für ihn bedeuten soll. Die zweite Auffassung ist rathsamer; sie findet sich auch bei den Vätern. [Theophylakt S. 365: τὰ στίγματα καὶ τοὺς κινδύνους τοὺς ὑπὲρ Χριστοῦ· αὐτὰ γὰρ πάσης φωνῆς λαμπρότερον μαρτυροῦσιν, ὅτι οὐ τοῦ νόμου ἀλλὰ τοῦ κατὰ Χριστὸν δόγματος προεκινδύνευσα. Οὐκ εἶπε δέ· ἔχω, ἀλλὰ· βαστάζω, ὥσπερ τι τρόπαιον ἢ σημεῖον βασιλικὸν καὶ τούτοις ἐναβρύνομαι.] Dann ist die Formel gleichen Sinnes mit der 2 Kor. 4, 10: τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέρω. Meyer verbindet beide Auffassungen mit einander, auch die Bedeutungen des Genitiv τοῦ κυρ. Ἰησ.: von ihm und für ihn. [Der Genit. Ἰησοῦ bezeichne den Gebieter, als dessen Knecht Paulus durch jene Maale markirt sei; diese selbst seien die Narben und sonstigen Spuren der Wunden und Mishandlungen, welche er um seines apostolischen Wirkens willen erhalten hätte.]

V. 18. Μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν steht als Segenswunsch nur noch 2 Tim. 4, 22. Philem. 25. Es bedeutet nicht blos: in eurem Bewusstsein, sondern: euern Geist fördernd. Die Väter [Chrysostomus S. 1032: τό τε γὰρ πνεῦμα λαβεῖν οὐ τῆς νομικῆς ἢν πτωχείας ἀλλὰ τῆς κατὰ τὴν πίστιν δικαιοσύνης —. Διὰ τοῦτο τὴν παραίνεσιν εὐχῇ κατέκλεισε, καὶ χάριτος καὶ πνεύματος ἀναμνήσας — καὶ διπλῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀσφαλίσάμενος τρόπῳ. — Ἡ τε εὐχὴ καλοῦσα τὴν χάριν καὶ παραμένειν αὐτοῖς πείθουσα οὐκ ἡφίει τὸ πνεῦμα αὐτῶν ἀπαναστῆναι. Τούτου γὰρ ἐν αὐτοῖς ὄντος πᾶσα ὥσπερ κόνις ἀπεσο-

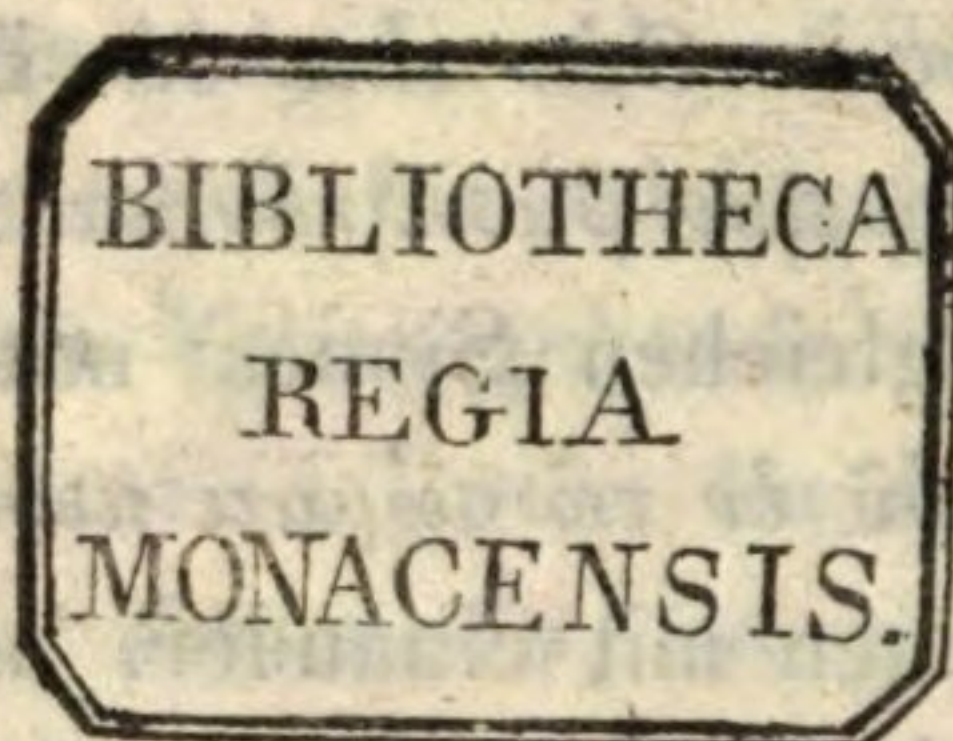
βεῖτο τῶν τοιούτων δογμάτων ἢ ἀπάτη —] und Schott verstanden den heiligen Geist oder den Geist im Gegensatze zu σάρξ. — Beides aber konnte nicht τὸ πνεῦμα ὑμῶν heissen. [Richtig Oekumenius: σὺν τῷ ἡγεμονικῷ (der herrschenden Kraft des inneren Menschen) τῇ ψυχῇ τὴν χάριν ἐπέυχεται γενέσθαι.]

Aus Allem ist klar, dass nach Geist und Inhalt der Römer- und Galaterbrief verwandt sind — und doch nach Zweck und Ton so verschieden — durchaus aber angemessen, sinnvoll, bedeutend für alle Zeiten.



βεῖτο τῶν τοιούτων δογμάτων ἡ ἀπάτη —] und Schott verstanden den heiligen Geist oder den Geist im Gegensatze zu σὰρξ. — Beides aber konnte nicht τὸ πνεῦμα ὑμῶν heißen. [Richtig Oekumenius: σὺν τῷ ἡγεμονικῷ (der herrschenden Kraft des inneren Menschen) τῇ ψυχῇ τὴν χάριν ἐπέυχεται γενέσθαι.]

Aus Allem ist klar, dass nach Geist und Inhalt der Römer- und Galaterbrief verwandt sind — und doch nach Zweck und Ton so verschieden — durchaus aber angemessen, sinnvoll, bedeutend für alle Zeiten.



Baumgarten-Crusius, Ludwig Friedrich Otto,
Exegetische Schriften zum Neuen Testament
Bd.: 2,2

Jena 1845
Exeg. 83 u-2,2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10409914-1